

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

**La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto
Amazonas en torno a la ayahuasca en España**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Santiago López Pavillard

Directora

Mónica Cornejo Valle

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



TESIS DOCTORAL

**LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN
PRÁCTICAS CHAMÁNICAS DEL ALTO AMAZONAS EN TORNO A LA
AYAHUASCA EN ESPAÑA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

SANTIAGO LÓPEZ PAVILLARD

**Dirección de la Tesis:
Dra. Mónica Cornejo Valle**

Madrid, 2015

A la memoria de
Dácio Mingrone y de Ricardo Arcángel Awanach Taish

“Scire volunt omnes, mercedem solvere nemo.
Todos quieren saber, nadie pagar el precio”
(Juvenal, Sátira VII)

ÍNDICE

TABLAS	IV
ILUSTRACIONES.....	V
AGRADECIMIENTOS.....	VII
CAPÍTULO 1: INTRODUCCION	1
1.1. OBJETIVOS, HIPÓTESIS Y PREMISAS DE LA TESIS DOCTORAL	1
1.2. EL PROBLEMA PRELIMINAR.....	5
1.3. DESCRIPCIÓN DE LOS CAPÍTULOS.....	9
1.4. NOTAS SOBRE LA ESCRITURA DE LA TESIS.....	14
CAPÍTULO 2: EL TRABAJO DE CAMPO: MÉTODOS Y TÉCNICAS	18
2.1. PROCESOS EN EL TRABAJO DE CAMPO: DEJAR LA GRABADORA Y COGER LA MARACA	21
2.2. LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE EN GENERAL	34
2.2.1. <i>La observación participación colaborativa</i>	36
2.2.2. <i>La participación radical</i>	38
2.2.3. <i>La participación radical como método heurístico</i>	43
2.2.4. <i>La observación participación en ceremonias y dietas (2008 – 2014)</i>	46
2.3. ENTREVISTAS Y CONVERSACIONES	54
2.4. MÉTODO BIOGRÁFICO	56
2.5. DOCUMENTOS	60
2.5.1. <i>Monografías y publicaciones periódicas</i>	60
2.5.2. <i>Documentos oficiales</i>	62
2.5.3. <i>Documentos de los medios de comunicación</i>	63
2.5.4. <i>Internet</i>	64
2.5.5. <i>Documentos personales</i>	65
2.6. REGISTRO DE DATOS.....	65
2.6.1. <i>Notas de campo</i>	65
2.6.2. <i>Registros audiovisuales</i>	67
2.7. TÉCNICAS DE ANÁLISIS	70
2.7.1. <i>Análisis de los textos</i>	70
2.7.2. <i>Análisis de las grabaciones audiovisuales</i>	71
CAPÍTULO 3: MARCO TEÓRICO	75
3.1. LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA	81
3.2. RELIGIÓN VS. ESPIRITUALIDAD.....	85
3.2.1. <i>La práctica chamánica desde el paradigma simbólico-ritual</i>	87
3.2.2. <i>La práctica chamánica desde el paradigma experiencial</i>	92
3.3. ESQUEMAS CONCEPTUALES EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN Y LA ESPIRITUALIDAD	104
3.4. UNA FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA PARTICIPACIÓN RADICAL	118
3.4.1. <i>El giro ontológico dominante</i>	121
3.4.2. <i>El primer giro ontológico</i>	125
3.4.3. <i>El giro decolonial</i>	129

3.5. ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES RELATIVAS A LA PRÁCTICA CHAMÁNICA	133
3.5.1. <i>Chamanismo y chamanidad</i>	133
3.5.2. <i>La carrera chamánica</i>	138
3.6. EL ABORDAJE DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD EN LAS PRÁCTICAS ESPIRITUALES	141
3.6.1. <i>El problema de determinar los resultados terapéuticos</i>	145
3.6.2. <i>Nociones holísticas para abordar fenómenos holísticos</i>	149
CAPÍTULO 4: EL ÁMBITO AYAHUASQUERO EN ESPAÑA.....	152
4.1. CHAMANISMO EN EL ALTO AMAZONAS: ANTECEDENTES	157
4.1.1. <i>Los debates sobre chamanismo en el alto Amazonas</i>	159
4.1.2. <i>El “chamanismo de ayahuasca”</i>	166
4.1.3. <i>La emergencia de las modalidades chamánicas altoamazónicas</i>	170
4.1.3.1. <i>La práctica chamánica originaria</i>	171
4.1.3.2. <i>La aparición de la modalidad mestiza o vegetalista</i>	178
4.1.3.3. <i>La aparición de la modalidad religiosa</i>	184
4.2. LOS VEGETALISTAS QUE TRABAJAN EN ESPAÑA	191
4.2.1. <i>Origen de su chamanidad</i>	191
4.2.2. <i>Proceso de formación</i>	195
4.3. RICARDO ARCÁNGEL AWANANCH TAISH, ‘UWISHÍN’ SHUAR	199
4.3.1. <i>La noción de ‘visión’ para Ricardo</i>	201
4.3.2. <i>La doble formación de Ricardo</i>	204
4.3.3. <i>Su formación como ‘uwishín’</i>	208
4.4. SER CHAMÁN EN UNA SOCIEDAD NO CHAMÁNICA	215
4.4.1. <i>La carrera chamánica en España</i>	217
4.4.2. <i>El estatus legal de la ayahuasca en España</i>	221
4.4.3. <i>Apuntes sociodemográficos del ámbito ayahuasquero español</i>	227
4.4.4. <i>El contexto psicoterapéutico en España</i>	230
CAPÍTULO 5: LAS CEREMONIAS DE AYAHUASCA	239
5.1. PARTICIPAR EN UNA CEREMONIA DE AYAHUASCA	242
5.2. PARAERNALIA	251
5.3. EL TIEMPO PREVIO A LA PRIMERA TOMA DE AYAHUASCA	267
5.3.1. <i>Ronda de presentaciones</i>	269
5.3.2. <i>Explicaciones del chamán acerca de la ceremonia</i>	277
5.3.3. <i>Preparación a la primera toma</i>	294
5.4. EL ‘TRABAJO’	297
5.4.1. <i>La primera toma de ayahuasca</i>	299
5.4.2. <i>El canto chamánico</i>	307
5.4.3. <i>Ceremonias dentro de la ceremonia</i>	320
5.4.4. <i>La segunda toma</i>	323
5.4.5. <i>Las ‘terapias’</i>	326
5.4.6. <i>El cierre y la ‘ronda de integración’</i>	341
5.5. LA SEMANA POSTERIOR	351
CAPÍTULO 6: UNA DIETA DE TABACO EN IQUITOS (PERÚ)	354
6.1. ‘ESTO NO ES CHAMANISMO, NO ES FANTASÍA’	358
6.2. ‘ES UN TRABAJO REAL, Y HEMOS VENIDO A TRABAJAR’	364
6.3. UNA PERSPECTIVA DESDE DOS PUNTOS DE VISTA	371

CAPÍTULO 7: DEL 'VIEJO' ANIMISMO A LA 'NUEVA' ESPIRITUALIDAD.....	381
7.1. LA CONCEPCIÓN ENERGÉTICA O ESPIRITUAL DE LA REALIDAD	382
7.1.1. <i>La concepción de múltiples 'cuerpos'</i>	384
7.1.2. <i>Concepción de la 'enfermedad'</i>	389
7.1.3. <i>Los tipos de 'energías' según los efectos que causan</i>	395
7.1.3.1. 'Energías' de polaridad ética positiva	399
7.1.3.2. 'Energías' de polaridad ética negativa.....	400
7.1.3.3. 'Energías' de polaridad ética neutra.....	402
7.2. LA INTERACCIÓN Y LA MEDIACIÓN CON LOS 'ESPÍRITUS' Y LOS PARTICIPANTES	404
7.2.1. <i>La interacción con fuerzas impersonales</i>	406
7.2.2. <i>La interacción con fuerzas personales</i>	412
7.2.2.1. La purga como procedimiento de limpieza básico.....	417
7.2.2.2. Las técnicas de expulsión de 'energías negativas'	422
7.3. LA INTENCIONALIDAD EN LA INTERACCIÓN Y MEDIACIÓN CON EL MUNDO ESPIRITUAL....	424
7.3.1. <i>Cómo se forma la intención</i>	429
7.3.2. <i>El curandero como mediador</i>	433
7.4. LOS RESULTADOS TERAPÉUTICOS DE LAS CEREMONIAS DE AYAHUASCA	435
 CAPÍTULO 8: CONCLUSIONES.....	448
8.1. SOBRE EL OBJETO DE ESTUDIO, LA METODOLOGÍA Y EL MARCO TEÓRICO	448
8.2. EL 'TRABAJO' CON LA AYAHUASCA: LA VIDA COMO UNA GRAN CEREMONIA DE SANACIÓN	454
8.3. UNA PROPUESTA DE ANTROPOLOGÍA DE LA ESPIRITUALIDAD	458
 ANEXO A: LA AYAHUASCA.....	462
1. VARIABILIDAD BOTÁNICA DE LA AYAHUASCA	464
2. VARIABILIDAD QUÍMICA DE LA AYAHUASCA	467
3. ESTUDIOS SOBRE LA AYAHUASCA DESDE EL ÁMBITO DE LAS CIENCIAS DE LA SALUD	468
 ANEXO B: MATERIAL AUDIOVISUAL.....	470
GLOSARIO	471
BIBLIOGRAFÍA.....	476
 RESUMEN	536
INTRODUCCIÓN	536
OBJETIVOS Y MÉTODO	536
RESULTADOS	537
CONCLUSIONES.....	538
 ABSTRACT.....	540
INTRODUCTION	540
OBJECTIVES AND METHODS	540
RESULTS.....	541
CONCLUSIONS	542

TABLAS

Tabla 1: Participación en ceremonias de ayahuasca por modalidades y contextos (2008 – 2014)	47
Tabla 2: Relación de ceremonias de ayahuasca en las que he participado (2008 – 2014)	48
Tabla 3: Ceremonias de ayahuasca en las que he participado (por chamanes) (2008 – 2014)	52
Tabla 4: Lugares donde se celebran las ceremonias de ayahuasca en las que participo (2008 – 2014)....	53
Tabla 5: Fecha y duración de las entrevistas realizadas en el año 2006 mediante cuestionarios	55
Tabla 6: Fecha y duración de las entrevistas no estructuradas (2006 – 2008)	55
Tabla 7: Cuantificación grabaciones de audio y vídeo (2006 – 2014)	68
Tabla 8: Cuantificación de grabaciones de audio según la modalidad de toma de ayahuasca.....	69
Tabla 9: Cuantificación del volumen de almacenamiento de las grabaciones en Gigabytes	70
Tabla 10: Comparación entre los conceptos de chamanidad y chamanismo	137
Tabla 11: Términos empleados para nombrar la ayahuasca en las etnografías del alto Amazonas.....	162
Tabla 12: Plantas empleadas en la UDV como aditivos.....	190
Tabla 13: Viajes de Josep a Perú para dietar (1997-2010)	196
Tabla 14: Hora en la que se hace la primera toma de ayahuasca	298
Tabla 15: Tiempo transcurrido desde la primera toma hasta el fin de la ceremonia	299
Tabla 16: Tiempo desde la primera toma de ayahuasca hasta que empieza a tocarse la maraca	305
Tabla 17: Ícaro ‘Ábrete corazón’, cantado por Frater	317
Tabla 18: Ícaro ‘Ayahuasca mariri’, cantado por Frater	317
Tabla 19: Tiempo transcurrido para la apertura de la ceremonia del ‘tabaco de la palabra’	320
Tabla 20: Tiempo transcurrido entre la primera y la segunda toma de ayahuasca.....	324
Tabla 21: Tiempo transcurrido entre la primera toma de ayahuasca y el inicio de la terapia.....	327
Tabla 22: Canto del ícaro ‘Panisitai’, interpretado por Frater	339
Tabla 23: Ícaro ‘Pelejuncilla altatamica’, interpretado por Aquiles.....	340

ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Análisis de mi base de datos bibliográfica.....	61
Ilustración 2: Análisis de Ngram.....	61
Ilustración 3: Forma de onda de una grabación de audio.....	71
Ilustración 4: Hoja de cálculo para análisis de ícaros.....	73
Ilustración 5: Hoja de cálculo para análisis de entrevistas	73
Ilustración 6: Principales chamanes mencionados en este trabajo	155
Ilustración 7: Maestros de los vegetalistas en España	156
Ilustración 8: Área de empleo de la ayahwasca (<i>B. caapi</i>) en Suramérica (Cooper, 1949:553).....	158
Ilustración 9: Parafernalia de Frater (25-02-2012).....	252
Ilustración 10: Mesa de Leopoldo (28-11-2008).....	252
Ilustración 11: Mesa-altar de Ricardo Awananch (28-10-2012)	254
Ilustración 12: Mesa-altar de Pablo y Mixi (22-02-2010)	254
Ilustración 13: Altar de Josep. Cruz de Caravaca con una cinta asháninka (21-01-2011).....	256
Ilustración 14: Altar de Frater (09-08-2014).....	256
Ilustración 15: Mesa de Leopoldo, con una <i>shacapa</i> (28-11-2008)	258
Ilustración 16: Ricardo Awananch tocando el <i>tumank</i> (08-05-2009).....	258
Ilustración 17: Comparación de tamaños de mapacho. A la izquierda, un cigarrillo Ducados.....	260
Ilustración 18: Cigarro elaborado con una hoja de maíz (28-11-2008).....	260
Ilustración 19: Ricardo Awananch preparando jugo de tabaco (08-05-2009)	262
Ilustración 20: Frater. Perfumes empleados en las ceremonias (09-08-2014)	262
Ilustración 21: Aeropuerto de Lima (Perú). Área de facturación de equipajes (13-16-2012).....	264
Ilustración 22: Sahumerios en la mesa-altar de Ricardo Awananch (13-03-2010)	264
Ilustración 23: Mesa-altar de Ricardo Awananch (08-05-2009)	266
Ilustración 24: Disposición de la sala en una ceremonia de Josep (06-07-2011).....	266
Ilustración 25: Estructura de un inipi (06-07-2011)	277
Ilustración 26: Parafernalia de Frater (20-10-2010).....	301
Ilustración 27: Parafernalia de Ricardo Awananch (08-05-2009)	301
Ilustración 28: Parafernalia de Ricardo Awananch (19-06-2010)	333
Ilustración 29: Maloca en casa de Ernesto. Fotografía: Sebastián Reinares (Noviembre de 2013)	361
Ilustración 30: Puerta de entrada al cuarto donde Ernesto hace sus ‘entrevistas’ (13-11-2013).....	361
Ilustración 31: Interior de la maloca. Fotografía: Sebastián Reinares (Noviembre de 2013)	365

Ilustración 32: Barreño para el ‘baño de plantas’, en casa de Ernesto (08-11-2013)	367
Ilustración 33: Pizarra con dibujos explicativos de los efectos de la dieta de tabaco, por Ernesto	373
Ilustración 34: Plano general de la primera serie de dibujos hechos por Ernesto	373
Ilustración 35: Dibujo 1.1. hecho por Ernesto. ‘Humano normal’	375
Ilustración 36: Dibujo 1.2. hecho por Ernesto. ‘Religiones. Manipulación’	375
Ilustración 37: Dibujo 1.3. hecho por Ernesto. ‘Medicina natural’	375
Ilustración 38: Dibujo 1.4. hecho por Ernesto. ‘Agua, Tierra. Cosmos. Dios’	376
Ilustración 39: Plano general de la segunda serie de dibujos hechos por Ernesto.....	376
Ilustración 40: Dibujo 2.1. hecho por Ernesto. ‘Llegada’	377
Ilustración 41: Dibujo 2.2. hecho por Ernesto. ‘Proceso’	377
Ilustración 42: Dibujo 2.3. hecho por Ernesto. ‘3 días’.....	378
Ilustración 43: Dibujos 2.4. a 2.6. hechos por Ernesto. ‘4 día. Luz’, ‘5 día. Luz’, ‘6 día. Luz’	378
Ilustración 44: Dibujo 2.7. hecho por Ernesto. ‘Luz. 7 días’	379

Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento a los miembros de los distintos foros donde he podido compartir mis ideas, y enriquecerme con sus comentarios, foros como el Grupo Temático Antropología de la Religión y la Espiritualidad del Instituto Madrileño de Antropología (ARESIMA), el Seminario Pre-doctoral del Departamento de Antropología Social, coordinado por Alaitz Penas Cancela y Marina Montoto Ugarte, y el grupo “Ayahuasca Researchers”.

Maravillas Núñez-Cortés, Cristina Sánchez Carretero, Carlos Caravantes, Maribel Blázquez, y Francisco Díez de Velasco, leyeron fragmentos del texto, y me hicieron valiosos comentarios que agradezco. También me he visto beneficiado por los comentarios de conocedores del uso ceremonial de la ayahuasca tanto en España como en Suramérica, como Diego de las Casas, Jerónimo Mazarrasa, y José Carlos Bouso, así como de los miembros de la Asociación Eleusis, y de la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca.

Deseo agradecer a Sebastián Reinares la cesión de dos fotografías (ilustraciones nº29 y nº31) incluidas en el capítulo 6. Numerosas personas me enviaron amablemente artículos, e incluso monografías, o me facilitaron referencias bibliográficas de interés. Debo agradecer por ello a Beatriz Caiuby Labate, Alberto Groisman, Steve Rubenstein (S.T.T.L.), Virtudes Téllez, Daniela Peluso, y Luis Eduardo Luna, entre otros. Una ayuda indispensable ha sido la facilitada por Rosa María Ramos Mesa, responsable del Servicio de Préstamo Interbibliotecario de la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Javier Martín Muñoz y Cristina Pérez Theile, con los que llevo compartiendo avatares profesionales en Televisión Española desde hace décadas, han sido testigos día a día de

la gestación, desarrollo y finalización de este trabajo, y les agradezco sus ánimos. Debo agradecer a los responsables de la Unidad de Fotografía de Televisión Española, Ricardo del Hoyo y Francisco Domenech, su sincero y decidido apoyo a la realización de este trabajo, que me ha permitido disponer de licencias sin empleo y sueldo cuando lo he solicitado, lo que me ha supuesto una tranquilidad nada desdeñable.

La profesora Mónica Cornejo ha sufrido la ardua tarea de encauzar este texto, y le agradezco su labor de dirección. Por último, deseo manifestar mi más profundo agradecimiento a todos los y las informantes que generosamente han colaborado en esta investigación desde sus inicios: a los amigos de la época de Alcohete (Cai, Alfonso, Mar, Iñaki, Luis, Manolita, Mariah, Gregorio, y tantos otros), a mis hermanos de sangre que me precedieron, a los compañeros ‘de barreño’ de Iquitos, a tantas y tantas personas admirables con las que he compartido ceremonia, así como a todos los curanderos que he tenido la fortuna de conocer, que han tenido la paciencia de enseñarme, y que son co-autores anónimos de este trabajo.

1

Introducción

1.1. Objetivos, hipótesis y premisas de la Tesis Doctoral

Son muchos los estudios sobre los chamanismos, pero casi inexistentes los estudios que abordan directamente lo que hace el chamán (cf. Vitebsky, 1995:6), por qué lo hace, y para qué lo hace. Es obvio que los chamanes altoamazónicos con los que he trabajado actúan racionalmente, que dirigen las ceremonias de ayahuasca con el objetivo declarado de sanar a los participantes, y que debe existir una congruencia entre lo que hacen y los fines que persiguen. Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos de su acción racional?, y ¿qué relación existe entre la conducta del chamán y los fines declarados?

Esta Tesis parte de dos hipótesis acerca de la coherencia de la acción chamánica: la primera hipótesis sostiene que los fundamentos de esta racionalidad se hallan en una episteme coherente constituida por tres elementos básicos: (a) su concepción energética o espiritual de la realidad; (b) su agencia espiritual* (ver Glosario), o capacidad para interactuar con el mundo espiritual, y para mediar entre el mundo espiritual y un grupo humano; y (c) por el tipo de intencionalidad ética en su interacción y mediación; la segunda hipótesis sostiene la coherencia entre estos elementos, y la eficacia terapéutica de las ceremonias de ayahuasca.

Así pues, los objetivos de esta Tesis son describir y analizar la concepción ontológica de la realidad que poseen los chamanes altoamazónicos con los que he trabajado, la interacción con los ‘espíritus’ o ‘energías’, la condición ética de su trabajo, y la naturaleza de la sanación chamánica. El título de esta Tesis no es sino un anticipo a una

de las conclusiones que se pueden extraer acerca de la concepción que tienen los chamanes curanderos* con los que he trabajado del sentido de sanar.

Para tratar de representar el sentido que dan los chamanes a sus acciones, y a un tipo de racionalidad que puede considerarse como alternativa a la racionalidad dominante en nuestra sociedad, otros objetivos secundarios de la Tesis son fundamentar teóricamente el empleo del método de la participación radical, desarrollar un marco teórico que permita una mejor comprensión de estas prácticas, y hacer una descripción tipo de las ceremonias de ayahuasca, a pesar de su variabilidad, que permita la comparación de las ceremonias dirigidas por distintos chamanes.

Durante gran parte del siglo XX la mayoría de la literatura sobre chamanismo* gira en torno a la salud mental del chamán (Atkinson, 1992:309), siendo considerados por diversos autores como enfermos mentales (Devereux, 1961:1089; Silverman, 1967), una idea que se mantiene hasta muy recientemente en la etnografía soviética (cf. Alekseev, 1987:60). Al mismo tiempo, y de manera paradójica, se afirma que la principal función del chamán es la de sanar (Dixon, 1908:6; Eliade, 1964:182, 215; Alekseev, 1987:80, 92; Métraux, 1949:594; Hultkrantz, 1978:9; 1993:9), buscando diversos autores en la eficacia terapéutica del chamanismo (cf. Kleinman y Sung, 1979:24) una base racional con la que justificar la existencia de estas prácticas, y su continuidad en el tiempo hasta el día de hoy (Atkinson, 1992:313). Así, por ejemplo, Lévi-Strauss (1949:225), atribuye a la práctica del chamán una eficacia simbólica, según la cual el chamán (al igual que el psicoanalista) busca que una determinada estructura mítica sea vivida intensamente por el paciente, para que dicha estructura se reproduzca en su cuerpo, logrando los efectos terapéuticos deseados.

No obstante, la interpretación simbólica de la práctica chamánica es un método empleado frecuentemente en antropología para soslayar el problema de la aparente irracionalidad de determinadas prácticas de los ‘primitivos’ (Lukes, 1967:195-197). Para ilustrar esta interpretación simbólica que ha dado la antropología de las creencias religiosas y mágicas de los ‘primitivos’, Lukes menciona tres casos: en primer lugar cita a Edmund Leach, para quien estudiar la racionalidad de estas prácticas es un

“sinsentido académico”, por lo que describe la mitología de los ‘primitivos’ sin hacer intento alguno por encontrar en ella ningún tipo de coherencia lógica; en segundo lugar cita a Raymond Firth, para quien analizar la racionalidad de las creencias es algo irrelevante para la antropología, dado que los valores y conceptos religiosos pueden ser tomados por reales y verdaderos en *su* contexto, sin necesidad de entrar a cuestionar su validez metafísica última; en tercer lugar cita a John Beattie, que afirma que las creencias asociadas a los rituales son expresivas y simbólicas, y que mitos, magia y religión deben ser tomados como declaraciones simbólicas, en los que se debe dar cuenta de sus distintos niveles y variedades de significados, requiriendo un tipo de análisis similar al que se emplea en el estudio del arte. Por tanto, como señala Lukes, el estudio de la racionalidad de las creencias de los ‘primitivos’ carece de sentido para Leach, es irrelevante para Firth, y supone un enfoque erróneo para Beattie.

Sin embargo, en los años 1960 se produce un cambio en el estudio de las prácticas chamánicas cuando “una generación de trabajadores de campo, particularmente en América del Sur donde las drogas juegan un papel clave en las tradiciones chamánicas, encontró que activando [‘jumpstarting’] su consciencia con alucinógenos era posible tener experiencias de primera mano de las visiones y sensaciones de las sesiones chamánicas” (Atkinson, 1992:310). Las prácticas chamánicas altoamazónicas con sustancias psicoactivas permiten al antropólogo o antropóloga experimentar una racionalidad alternativa, que lleva a *cuestionar* el agnosticismo metodológico de autores como Leach, Firth, o Beattie, consistente en mantenerse neutrales frente a las interpretaciones de los nativos acerca de sus creencias y prácticas, aun cuando contradigan los principios racionales del propio investigador, siempre y cuando dichas creencias sean interpretadas desde *su* propio contexto cultural. Este cuestionamiento metodológico se ahonda cuando dichas creencias y prácticas se dan dentro del propio contexto cultural del investigador, no siendo ya posible aislar la racionalidad del otro de la racionalidad del investigador, encerrándola dentro de los límites de su marco cultural de origen (cf. Wilson, 1970:xv).

Como señalaba Atkinson, el empleo de sustancias psicoactivas en las prácticas chamánicas de América del Sur permite al investigador experimentar en primera

persona las sesiones chamánicas. Para tratar de comprender qué hace el chamán, por qué, y para qué, parto de la premisa según la cual comprender la perspectiva chamánica no se logra mediante el distanciamiento y el desapego hacia el objeto de estudio, sino mediante lo que denomino la *participación radical*, consistente en *tratar de experimentar lo que experimentan los informantes*, para alcanzar una comprensión intersubjetiva que oriente la interpretación y el análisis de los datos obtenidos en el trabajo de campo. Esta apuesta metodológica parte de un principio cuya enunciación es para los antropólogos y antropólogas, sin duda, polémico: ‘tomarse en serio’ a los informantes, y en el caso que nos ocupa, a los chamanes, no sólo cómo interpretan sus propias acciones, como es obvio, sino además su concepción ontológica de la realidad (cf. epígrafe 3.4.).

Quienes dirigen las ceremonias de ayahuasca no se llaman a sí mismos chamanes, ni califican sus prácticas de chamánicas, ni tienen un discurso ‘chamánico’. Ellos prefieren denominarse curanderos, sanadores, estudiantes de las plantas, vegetalistas, ayahuasqueros, etc. El término *chamán* lo empleo como una categoría analítica de carácter transcultural para referirme a aquellas personas que tienen la capacidad para interactuar con el mundo de lo que denominaré de manera genérica como ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, siguiendo a otros autores que describen al chamán como un intermediario entre el “mundo sobrenatural” y un “grupo humano” (Harner, 1973:xi; Hultkrantz, 1978:4; Lewis, 1989:187) (cf. epígrafe 3.5.).

Si ‘tomarse en serio’ a los chamanes implica tratar de concebir la existencia ‘real’ de un mundo espiritual que debe conocerse para poder comprender su conducta, ha de advertirse a continuación que la espiritualidad que se describe en este trabajo no es la Espiritualidad, con mayúsculas, asociada al modelo religioso hegemónico* de nuestra sociedad (cf. epígrafe 3.2.). Emplearé el término *espiritualidad* para referirme a una concepción ontológica de la realidad que incluye la existencia de ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, que podría equivaler a la filosofía Espiritualista denominada por Tylor (1871, vol.I:425) animismo, pero en un sentido amplio, incluyendo bajo este concepto tanto a fuerzas personales como impersonales, y sin entender la noción de ‘espíritu’ como una noción necesariamente derivada de la de alma (cf. epígrafe 3.2.2.). Por *práctica espiritual*

me referiré a cualquier acción que permita, en mayor o menor grado, percibir esta ontología animista de la realidad.

Esta Tesis pretende ser una contribución al estudio de las prácticas espirituales a partir del estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, en la medida en que estas prácticas ofrecen un acceso privilegiado, en mi opinión, a los fundamentos de una espiritualidad no religiosa. Considero que el estudio de las prácticas chamánicas en torno a la ayahuasca en España puede aportar claves relevantes para la comprensión de un abigarrado conjunto de prácticas, tanto espirituales como terapéuticas, englobadas bajo los términos de Nueva Era, y Medicinas Alternativas y Complementarias, que permita desarrollar un marco metodológico y teórico que sirva de base para una antropología de la espiritualidad (cf. epígrafe 8.3.).

1.2. El problema preliminar

Una de las figuras pioneras en la introducción de la ayahuasca* (cf. Anexo A) en España es el brasileño Dácio Mingrone (1959–2000), que empieza a dirigir ceremonias hacia 1988 (López-Pavillard, 2008:37-43; López-Pavillard y de las Casas, 2011:365-366; Naranjo, 2012:329-333). Nacido en São Paulo, a la edad de diecinueve años tiene noticia, a través de unos españoles que se encontraban en Brasil, de la existencia de una comunidad en la amazonia que vivía del cultivo de la tierra, y que tomaban ayahuasca, “una bebida que los Incas tomaban en busca de autoconocimiento”, hecha con plantas de la selva, y que ponía “en contacto con otras dimensiones de la realidad” (Viana, 1997:22). A los pocos meses Dácio y su amigo Túlio Cícero Viana se trasladan a la comunidad de la Iglesia del Santo Daime, conocida como Colônia Cinco-Mil, situada en las proximidades de Rio Branco, capital del Estado brasileño de Acre. Permanecen en la Colônia desde 1978 hasta 1980, fecha en que abandonan la comunidad a causa de conflictos que surgen con alguno de sus líderes (Viana, 1997).

Cuando Dácio llega a España, se le describe como “un rebelde del Santo Daime”, y como una persona “que se sale de las ortodoxias para seguir su propio camino” (E.B.).

Dácio dirige las ceremonias de ayahuasca a partir de la experiencia adquirida como miembro de esta Iglesia, pero tratando, al mismo tiempo, de tomar distancia de su marco doctrinal y ritual, que uno de los participantes en aquellos inicios describe como un proceso de

(...) ir prescindiendo del mito y del rito para llegar a una forma muy..., digamos, básica, de tomarla [la ayahuasca]. Era pura improvisación (...) Yo creo que la manera de plantearlo nosotros era una manera..., era una manera a pecho descubierto. (L.LL.)

Es en este periodo de experimentación e improvisación ceremonial de Dácio en el que tomo ayahuasca por primera vez, en 1993, y con el que participo en tres ceremonias más hasta 1995. Dácio fallece en el año 2000. Fue durante la última ceremonia a la que asistiría con Dácio en la que tuve una fuerte experiencia de desestructuración personal. Cuando he descrito la experiencia a algún psicoterapeuta la ha calificado de brote psicótico. Sin embargo, con la perspectiva de los doce años que median entre mi último ‘trabajo’ con Dácio y el inicio del trabajo de campo, considero que es inadecuado calificar esos episodios transitorios de desestructuración personal como brotes psicóticos. Creo que es más exacto calificarlos de *shocks cognitivos*, causados por la brusca inmersión en una cosmovisión ajena a la de mi propia cultura. Los antropólogos están familiarizados con los efectos que causan en el investigador la inmersión total en culturas o prácticas ajenas a su propia cultura. Unos lo denominan “shock cultural” (Ember y Ember, 1996:68), que se vive a la ida, y también a la vuelta del trabajo de campo, cuando percibimos que hábitos que teníamos por naturales no lo son, sino convenciones. Este choque cultural del antropólogo se puede vivir en forma de depresión, ansiedad, sensación de ser un extraño o un intruso, no entender lo que sucede debido al desconocimiento del lenguaje nativo, y estrés debido a la falta de confort, a los nuevos hábitos alimenticios, o a la ausencia de privacidad (Russell, 1988:164-167). Otros lo denominan “shock empírico” (Guber y Rosato, 1986:60), que se produce cuando se accede al campo sin una guía que permita procesar de manera semiautomática la realidad observada mediante categorías analíticas prefijadas.

Desde 1993 hasta 2015 he participado en alrededor de ochenta ceremonias de ayahuasca, y a pesar de que la ayahuasca es considerada desde un punto de vista farmacológico como un alucinógeno, nunca he experimentado alucinaciones como las que sí he experimentado en las contadas ocasiones en que he tomado LSD. Sí he tenido ocasión, por el contrario, de experimentar ideas e intuiciones que podría calificar de visiones del entendimiento, teñidas de un componente emocional (cf. Shanon, 2002:160 y ss.). Las cuatro ceremonias en las que participo con Dácio entre 1993 y 1995 abren un proceso personal en el que siento la necesidad de entender cabalmente lo que, de manera general e indeterminada, denomino como los ‘efectos’ de la ayahuasca, y que constituye el *problema preliminar* de esta Tesis.

En 1995 el ámbito ayahuasquero español (cf. capítulo 4) se componía de algunos psicoterapeutas (psiquiatras y psicólogos), la presencia incipiente en España de las iglesias del Santo Daime, y posteriormente de la União do Vegetal (UDV), y figuras aisladas como Dácio, o su amigo Túlio. El contexto ceremonial que representaba Dácio, ni psicoterapéutico ni religioso, y, además, en continua transformación, no ofrecía *a priori* un marco interpretativo de la experiencia ¿Desde qué perspectiva entender y analizar los ‘efectos’ de una práctica ceremonial en la que se hace uso de una sustancia psicoactiva? La explicación dominante, en nuestra sociedad, de los ‘efectos’ de una sustancia psicoactiva como la ayahuasca, es aquella que trata de explicar sus ‘efectos’ a partir de sus propiedades neurofarmacológicas (Riba, 2003; dos Santos, 2011; Bouso, 2012), es decir, considerando la ayahuasca como una “droga psiquedélica” (Bouso, Palhano-Fontes, Rodríguez-Fornells, et al., 2015), situando la sustancia en el centro explicativo de la práctica ceremonial. Pero si se confronta la experiencia vivida en la ceremonia con la explicación que se obtiene desde la neurofarmacología, o desde la psicología (Shanon, 2002:392), parece que los ‘efectos’ van más allá de este tipo de explicaciones, de un modo similar a cómo la explicación de lo que sea la vida parece ir más allá de lo biológico, volviéndose relativo el valor de la distinción entre animado e inanimado (Jabr, 2013), o bien la explicación de lo que sea la consciencia, que parece ir más allá de lo que muestran las sofisticadas técnicas de neuroimagen, siendo necesario acudir a los individuos para que den cuenta de sus experiencias subjetivas (Zelazo, Moscovitch y Thompson, 2007:2).

El concepto de ‘droga’, como recuerda Romaní (1999:52), no es sino una construcción social, cargada de estigmas, estereotipos y prejuicios. Frente a la construcción del “problema de la droga” sostenido por los modelos penal y médico, emerge el modelo sociocultural (Romaní, 1999:66-69) que, desde una perspectiva transcultural del uso de sustancias psicoactivas, permite superar el etnocentrismo de los dos modelos anteriores, de modo similar a lo que había hecho la antropología médica al desvelar el sistema biomédico como una etnomedicina (cf. epígrafe 3.6.). Por tanto, la función explicativa de los efectos farmacológicos de la sustancia (la ayahuasca) como ‘droga’ se relativiza, debiendo ponerse en relación, desde el modelo sociocultural, con el individuo (‘set’), y el contexto (‘setting’) (Zinberg, 1984:5; cf. Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:241), siendo las variables determinantes en este modelo explicativo, obviamente, las de tipo sociocultural (Romaní, 1999:67).

Considero que estos tres factores (droga, individuo, contexto) no tienen la misma relevancia para explicar qué fue lo que me indujo a experimentar un shock cognitivo*. En el proceso de maduración del problema preliminar acerca de los ‘efectos’ de la ayahuasca, encuentro que la sustancia es el factor menos relevante para explicar los ‘efectos’ de la sustancia, como corroboran los estudios clínicos con la LSD en los años 1960 y 1970, en donde “los esfuerzos para aprovechar las propiedades puramente farmacológicas de esta droga no han conseguido obtener resultados positivos. El concepto de la LSD como un simple agente quimioterapéutico ha sido descartado por todos los investigadores serios en este terreno.” (Grof, 1980:32).

El segundo factor, el individuo (‘set’), fue objeto de estudio durante el trabajo de campo realizado para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (López-Pavillard, 2008, capítulo 5). Entonces llegué a la conclusión que centrarse en los participantes de las ceremonias de ayahuasca generaba una pluralidad etnográfica muy difícil de gestionar desde una metodología cualitativa, y que apenas aportaba respuestas, en mi opinión, al problema preliminar de los ‘efectos’. Si mi propia experiencia con la ayahuasca no me permitía dar, por sí misma, con la clave para la comprensión de esos ‘efectos’ de la sustancia, las experiencias ajenas no hacían sino mostrarme los mil

caminos que seguíamos todos con el mismo objetivo. Como señalaba una informante, Marce Pedraz (S.T.T.L.), “todos los humanos buscamos lo mismo (...) la verdad, la única verdad, el amor, lo que hay detrás... (...) es única, es para todos, luego hay caminos, cada uno tiene un camino (...) cada uno el suyo, todos los caminos conducen a Roma. Tú, si le das la vuelta a Roma, ¿sabes lo que es?”. A diferencia de mis informantes, yo no estaba tan interesado en hacer el camino como en entender qué significa hacer el camino, y qué significa llegar a Roma.

El tercer factor, el contexto (‘setting’), es el que considero más relevante para entender los ‘efectos’ de la ayahuasca. Ahora bien, hay distintos tipos de contextos. La ceremonia de ayahuasca es uno de ellos, y luego, en las ceremonias de ayahuasca en España confluyen, al menos, dos contextos socioculturales distintos: el de los participantes, y el contexto sociocultural altoamazónico asociado a un uso ceremonial de la ayahuasca, y que se halla presente en la ceremonia a través del chamán*. El chamán no es considerado un ‘participante’ en la ceremonia, sino que tiene un rol diferenciado y cualitativamente distinto al del resto de los asistentes. El chamán es el que guía la ceremonia, y como tal, parece ser un sujeto cualificado del que puede esperarse, *a priori*, que conozca ese ‘camino’ que lleva a Roma. Por ello, y como conclusión del largo proceso de maduración del problema preliminar, considero que lo relevante para comprender los ‘efectos’ de la ayahuasca es tratar de entender qué hace el chamán durante la ceremonia de ayahuasca, y no tanto las propiedades farmacológicas de la ayahuasca, o la descripción fenomenológica de los efectos de la ayahuasca en los participantes.

1.3. Descripción de los capítulos

En este trabajo presentaré el trabajo que hacen un conjunto de chamanes altoamazónicos en España en torno al uso ceremonial de la ayahuasca, y su propia interpretación del sentido de esta práctica, así como un análisis que pretende reflejar un tipo de racionalidad alternativa, pero no necesariamente excluyente, de una

racionalidad, dominante en nuestra sociedad, fundamentada en una ontología de tipo dualista.

El capítulo 2 se centra en los métodos y técnicas empleados en esta investigación, en el que describo y cuantifico el trabajo de campo realizado, un trabajo de campo multisituado, que desarrollo principalmente en España, si bien también tiene lugar en Perú, en dos viajes que realizo en 2012 y 2013. Los datos empleados proceden del periodo comprendido entre 2008 y 2014, aunque también he empleado ocasionalmente datos procedentes del periodo 2006 a 2008. En el epígrafe 2.1. describo las dinámicas que se establecen y los procesos que se desarrollan en el campo entre investigador e informantes, y mi proceso de transformación personal, que explican en parte las distintas estrategias de investigación seguidas a lo largo de estos años. En el epígrafe 2.2. describo el empleo de la observación participación y de sus distintas modalidades, que incluyen la observación participación colaborativa (epígrafe 2.2.1.), y la participación radical (epígrafe 2.2.2.). Si las dos primeras se llevan a cabo en un estado de consciencia ordinario, la participación radical se caracteriza por llevarse a cabo durante un estado de consciencia no ordinario o de trance, un método que requiere de un periodo de aprendizaje y que es clave en esta investigación, dado que es empleado no tanto en la producción de datos, como para coadyuvar a su interpretación y análisis teórico (epígrafe 2.2.3.).

El capítulo 3, dedicado al marco teórico, plantea en primer lugar la cuestión ontológica acerca de la existencia, o no, de un mundo espiritual, que subyace y orienta (y sesga), en última instancia, los debates teóricos acerca de las prácticas chamánicas (epígrafe 3.1.). Un debate que pone de manifiesto esta concepción ontológica subyacente es el relativo a la noción de trance, que permite agrupar los debates teóricos en dos grandes paradigmas, que denomino *paradigma simbólico-ritual*, y *paradigma experiencial*. La cuestión ontológica pone de relieve la necesidad de establecer una distinción radical (también por motivos metodológicos) entre religión y espiritualidad (epígrafe 3.2.), y la necesidad de establecer un nuevo esquema conceptual asociado al paradigma experiencial, para dar cuenta de las prácticas chamánicas en España (epígrafe 3.3.). Dado que la participación radical es la que me da soporte metodológico a una interpretación de la

práctica chamánica desde el punto de vista de los chamanes, y al mismo tiempo es la causante, en gran medida, de la transformación del propio investigador, trato de fundamentar su empleo por extenso, a través del llamado *giro ontológico*, en el que distingo un giro que denomino ‘dominante’ (epígrafe 3.4.1.), que tiene un carácter epistemológico más que ontológico, de un giro que denomino ‘primer giro’ (epígrafe 3.4.2.), que sigue el principio de ‘tomarse en serio’ la ontología de los chamanes (lo que no excluye una actitud crítica), y aboga por la participación radical. Esta opción teórica trato de apuntalarla desde el llamado *giro decolonial* (epígrafe 3.4.3.), en el que se plantea la descolonización (transformación) del ser como consecuencia de la descolonización del saber, y que supone, en última instancia, una crítica a la construcción de la ‘verdad’ científica desde una ontología dualista. En el epígrafe 3.5. hago una serie de consideraciones terminológicas, donde planteo la necesidad de distinguir *chamanidad** de *chamanismo*, con objeto de devolver al chamán el papel central en la comprensión de las prácticas chamánicas. Por último, en el epígrafe 3.6. abordo la convergencia entre salud y espiritualidad, y la necesidad de redefinir los procesos de salud/enfermedad, asociados a la biomedicina, a un contexto holístico, en el que dichos procesos se perciben como procesos de sanación/aflicción*.

En el capítulo 4 abordo la descripción del ámbito ayahuasquero en España, que se centra en la figura de los chamanes. En primer lugar, describo las prácticas chamánicas del alto Amazonas para enmarcar las prácticas que se dan en España. Este marco, que tiene un carácter histórico, pero también teórico, empieza a emerger en diversas publicaciones desde inicios de los años 2000, pero no se ha desarrollado de manera sistemática en la literatura antropológica (epígrafe 4.1.). La descripción que aquí hago del chamanismo altoamazónico, dividiéndolo en tres modalidades*, la de los pueblos originarios, la vegetalista, y la religiosa, parte de un análisis de la literatura amazonista, y de mi trabajo de campo con chamanes asociados a estas distintas modalidades.

En el epígrafe 4.2. describo a los chamanes de la modalidad vegetalista con los que he trabajado, que son la mayoría, tratando de mostrar el origen de su vocación y su proceso de formación mediante las llamadas ‘dietas’* en la selva. En el epígrafe 4.3. me centro en la figura de un *unishín* (chamán) shuar, Ricardo Awananch, que representa en

este trabajo la modalidad chamánica de los pueblos originarios del alto Amazonas. En el epígrafe 4.4. trato las dificultades de ser chamán en una sociedad que carece de chamanismo, y en un contexto legal en el que la ayahuasca tiene un estatus incierto. En el epígrafe 4.3.3. reúno información sociodemográfica del ámbito ayahuasquero en España, lo cual no es sencillo, ni a veces conveniente, dado que se trata de prácticas minoritarias que se mantienen invisibles por el riesgo que corren los participantes de ser doblemente estigmatizados como miembros de ‘sectas’ que emplean ‘drogas’. En el epígrafe 4.4.4. caracterizo el contexto psicoterapéutico que se da en España en torno al uso de sustancias psicoactivas, y sus semejanzas y diferencias con el empleo chamánico de la ayahuasca.

En los capítulos 5 y 6 se hace una descripción de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España y en Perú, posponiendo su análisis para el capítulo 7. En el capítulo 5 describo las ceremonias de ayahuasca en España de la modalidad vegetalista, junto con las ceremonias dirigidas por Ricardo Awananch, que trato de representar mediante la descripción de una ceremonia tipo que se iniciaría un sábado por la tarde y concluiría un domingo por la mañana, esta descripción la realizo a partir de las semejanzas observadas en las cerca de ochenta ceremonias en las que he participado, señalando igualmente las variaciones más relevantes. Desde una perspectiva procesual, la ceremonia de ayahuasca puede concebirse como estructurada por una fase preliminar (epígrafes 5.1. a 5.3.), una fase liminar, que temporalizo (epígrafe 5.4.), y una fase postliminar (epígrafe 5.5.).

En el capítulo 6 describo un tipo de práctica chamánica altoamazónica distinta de las ceremonias de ayahuasca, como es la dieta de tabaco que tiene lugar en Iquitos (Perú), que se incluye como una microetnografía con el objetivo de servir como caso extendido que permita analizar en mayor profundidad la actividad del chamán, que se lleva a cabo en el capítulo siguiente.

En el capítulo 7 analizo el conjunto de los datos etnográficos recogidos en los capítulos 5 y 6, desde la perspectiva teórica señalada en el capítulo 3. En este capítulo me centro en los tres elementos básicos que hipotéticamente fundamenta la actividad de los

chamanes. En primer lugar, analizo su concepción energética o espiritual de la realidad (epígrafe 7.1.), concretamente su concepción del ser humano como compuesto por múltiples ‘cuerpos’ (epígrafe 7.1.1.), su concepción de la ‘enfermedad’ (epígrafe 7.1.2.), y la caracterización de los tipos de ‘energías’ según los efectos que causan en las personas (epígrafe 7.1.3.), pudiendo dividirse estas ‘energías’ en lo que denomino *polaridades éticas**, es decir, en ‘energías’ de polaridad ética positiva (epígrafe 7.1.3.1.), polaridad ética negativa (epígrafe 7.1.3.2.), y polaridad ética neutra (epígrafe 7.1.3.3.). El segundo elemento básico se centra en la interacción de los chamanes con los ‘espíritus’, y en la mediación de los chamanes entre los ‘espíritus’ o ‘energías’ y los participantes de las ceremonias de ayahuasca. Estas ‘energías’, según su poder, pueden ser calificadas de fuerzas impersonales* (epígrafe 7.2.1.), y personales* (epígrafe 7.2.2.), siendo la capacidad de interacción del chamán con dichas ‘fuerzas’ variable según sean de un tipo u otro. En este epígrafe analizo dos tipos de purga*, la purga de tabaco y la purga inducida por la toma de ayahuasca, y las diversas técnicas de expulsión de ‘energías negativas’, como estrategias terapéuticas del chamán por evitar, en la medida de lo posible, su interacción directa con fuerzas de polaridad ética negativa. El tercer elemento básico, y último, hace referencia a la intencionalidad del chamán en su interacción y mediación, en el ‘¿para-qué?’ de su acción (epígrafe 7.3.), cómo se forma esta intencionalidad a través de las dietas (epígrafe 7.3.1.), y cómo entiende el chamán su mediación entre el mundo espiritual y los participantes en las ceremonias de ayahuasca (epígrafe 7.3.2.). En el epígrafe 7.4. reflexiono acerca los resultados terapéuticos de las ceremonias de ayahuasca. La participación regular en estas ceremonias abrirían un conjunto de procesos de sanación/aflicción que denomino, de manera general, como un metaproceso de espiritualización* cuya duración se prolongaría a lo largo de toda la vida. Este metaproceso se podría caracterizar como un proceso gradual e incremental, de naturaleza cognitiva, que haría conscientes a los participantes de su condición de ‘espíritus’ encarnados, lo cual generaría un progresivo estado de bienestar. En este epígrafe también propongo una extrapolación de algunas conclusiones extraídas del estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, al estudio del movimiento Nueva Era, y de las Medicinas Complementarias y Alternativas.

En el capítulo 8 resumo las que serían las principales aportaciones de esta investigación, que centro en tres cuestiones básicas: en primer lugar, las conclusiones relativas a la definición del objeto de estudio, las apuestas metodológicas, y la construcción del marco teórico; en segundo lugar, un resumen de las principales conclusiones derivadas del estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, orientadas a tratar de explicar la actividad del chamán *durante* las ceremonias de ayahuasca; y en tercer lugar, señalar posibles líneas de investigación para futuros trabajos, que permitieran, hipotéticamente, servir de fundamento para el desarrollo de una antropología de la espiritualidad.

En el Anexo A me centro en la descripción de la ayahuasca, haciendo hincapié en su variabilidad tanto botánica (epígrafe A.1.), como química (epígrafe A.2.), que permite relativizar, en mi opinión, la importancia de la sustancia en la explicación de sus ‘efectos’, y que permite justificar en mayor medida la relevancia otorgada en esta investigación al contexto ceremonial, y en particular, a la actividad que desarrolla el chamán. En el epígrafe A.3. resumo los principales estudios realizados sobre la ayahuasca desde el ámbito de las ciencias de la salud, entre los que destacan los estudios pioneros realizados en Cataluña. En el Anexo B relaciono los diversos ícaros* mencionados en el epígrafe 5.4., y los enlaces para ser escuchados a través de Internet.

1.4. Notas sobre la escritura de la Tesis

Por último, es necesario hacer en esta introducción una serie de consideraciones acerca de diversos aspectos relacionados con la redacción de este trabajo. En todo momento hago referencia a chamanes, y no a chamanas. Ello es debido a que en España, como en el alto Amazonas, la presencia de chamanas es más bien excepcional. Beyer arguye que uno de los posibles motivos de la ausencia de chamanas es la concepción altoamazónica acerca de la menstruación, que haría que los espíritus de las plantas no se acercaran a las mujeres (Beyer, 2009:10). Luna (1986:36; cf. 2011:127), en su estudio del vegetalismo peruano, señala que todos sus informantes son hombres, pero que ello no quiere decir que no haya mujeres vegetalistas, y que oyó hablar de algunas de ellas.

Al igual que Beyer, señala la menstruación como un posible motivo por el que una mujer en edad fértil no puede ser iniciada en la práctica chamánica, algo que sólo puede hacer tras la menopausia. Según Métraux, en Suramérica “el chamanismo es una profesión casi esencialmente masculina; no está, sin embargo, cerrada a las mujeres, pero estas no desempeñan un papel importante más que en un número realmente pequeño de tribus.” (Métraux 1944c:69-70, cf. 1944a:200; 1945:93-94, sobre ausencia de chamanas en el Gran Chaco). Hay, sin embargo, conocidas excepciones, como en el chamanismo mapuche, en el que predominan las mujeres, y los hombres travestidos (Bacigalupo, 2007), o como la famosa chamana mazateca María Sabina (Estrada, 1977). Anne-Marie Colpron se pregunta si el panorama que presenta Métraux y otros etnógrafos del chamanismo femenino como algo excepcional, o poco representativo, responde a una investigación profunda sobre la materia, o bien es un reflejo del desinterés de los investigadores occidentales por estas cuestiones (Colpron 2005:95). Cuando he preguntado a los chamanes las razones de este sesgo de género en las prácticas altoamazónicas, su primera reacción es encogerse de hombros, para luego tentar una respuesta similar a las dadas por Beyer y Luna.

Como ya he señalado, los chamanes con los que he trabajado ni se llaman a sí mismo chamanes, ni tienen un discurso ‘chamánico’. Como suele suceder en el proceso de escritura de las monografías etnográficas, se me ha presentado el problema de cómo representar el objeto de estudio, y las voces de los informantes que denomino analíticamente chamanes: cómo reflejar la coherencia de una polifonía de voces, reflejando al mismo tiempo las discrepancias que pudiera haber; cómo explicitar los criterios seguidos para seleccionar como relevantes (o no seleccionarlos por irrelevantes) determinados hechos; cómo introducir mi propia voz en la interpretación y análisis de los datos, a partir de una negociación intersubjetiva, basada en una experiencia compartida, acerca del sentido de lo que sucede en una ceremonia de ayahuasca, y reflejar adecuadamente quién dice qué, para evitar cualquier sospecha de ‘fabricación’ o ‘cocinado’ del testimonio de los informantes (cf. Sánchez-Carretero, 2003). Para evitar este último extremo, y asegurar que las interpretaciones dadas a sus actividades se ajustan a su punto de vista, el texto ha sido revisado por la mayor parte de los chamanes aquí citados, y en el caso de Ricardo Awananch, ya fallecido, el texto

ha sido revisado por su esposa, Cristina, y por su hermana, Rosa Awananch. Debo señalar que las cuestiones suscitadas en este trabajo no fueron introducidas por mí a partir de intereses o motivaciones personales o teóricas, sino que surgieron a partir del discurso de unos u otros chamanes, si bien fueron ampliadas al conjunto de los chamanes cuando planteaban cuestiones que me parecían relevantes.

La voz resultante de este trabajo tal vez se entienda mejor si se describe brevemente el proceso seguido a través de las distintas versiones del texto. Los dos primeros intentos por verbalizar y poner orden en las ideas con las que representar el objeto de estudio están fuertemente influidos por mi participación radical en las ceremonias de ayahuasca. En las dos primeras versiones del texto mi voz se confunde con la de los chamanes, y describo sus prácticas como un nativo más que busca, ante todo, precisión en la descripción de los hechos observados, y una interpretación exclusivamente desde el punto de vista nativo, pero que se resiente de una cierta (e inevitable) indiferencia teórica, lo que suele ser percibido como una incapacidad para intelectualizar la experiencia (Russell, 1988:166), una pérdida de capacidad analítica (Hammersley y Atkinson, 1983:128-129; Davies, 1999:70), o como la ausencia de un conocimiento científico (Rosaldo, 1993:179-180). Las sucesivas versiones del texto, cuatro en total, no son sino un proceso continuado de individualización de las voces, de búsqueda de su relevancia teórica, y de conexión con los debates antropológicos. Sin embargo, llego a esta última versión hablando en ocasiones ‘del chamán’, o de ‘los chamanes’, en general, algo que requiere de alguna precisión adicional. Cuando hablo del chamán o de los chamanes para hacer alguna generalización, sólo trato de generalizar lo afirmado al conjunto de chamanes con los que he trabajado, y en particular al conjunto de chamanes que denomino co-sujetos de esta investigación (cf. capítulo 4). Obviamente no he hablado con todos mis informantes de todos los asuntos aquí tratados, pero si los incluyo a todos ellos en diversas afirmaciones, es porque no han manifestado ni de palabra ni a través de su actividad nada que me permita inducir que no estarían conformes con lo afirmado. Cuando se producen discrepancias, las reflejo en el texto.

El criterio por defecto seguido a la hora de identificar a los chamanes, y a los informantes en general, ha sido el de emplear pseudónimos, o las iniciales de sus

nombres. La ayahuasca es una sustancia psicoactiva con un estatus legal incierto en España, dado que si bien no es una sustancia ilegal, ello no impide que se produzcan con cierta frecuencia detenciones (cf. epígrafe 4.3.2.). A aquellos chamanes a los que denomino como co-sujetos de esta investigación, les pregunté cómo deseaban ser nombrados, y algunos de ellos decidieron emplear sus nombres reales. Por tanto, cuando menciono por primera vez a los chamanes, y de manera específica en los epígrafes 4.1. y 4.2., aclaro si el nombre empleado es un pseudónimo o no.

Todas las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento verbal previo de los informantes. Inicialmente se grabaron en audio y vídeo, y posteriormente sólo en audio, y una de las entrevistas fue registrada mediante la toma directa de notas. Para grabar las ceremonias de ayahuasca siempre he pedido la autorización verbal previa a la persona que dirigía la ceremonia. Luego, esta persona ha podido trasladar o no al resto de los participantes mi petición, o bien darme la autorización directamente. En dos ocasiones dos chamanes no dieron su autorización. Si bien no insistí en mi petición ni indagué los motivos de su negativa, tras comentar este hecho con otros chamanes, me inclino a pensar que no deseaban que se grabaran sus ícaros, canciones o silbos a través de los cuales conducen la ceremonia, por temor a que se difundieran por Internet.

Salvo que se indique lo contrario, las tablas y las ilustraciones han sido realizadas por mí. He procurado citar las referencias bibliográficas con la fecha de su primera publicación, para facilitar la ubicación cronológica de los autores citados. Todas las citas han sido traducidas por mí al castellano. He empleado comillas simples cuando uso términos o expresiones que forman parte del lenguaje de los informantes, o cuando reproduzco el sentido del discurso de los informantes, pero no su literalidad. Las comillas dobles las empleo cuando cito textos, o realizo transcripciones literales de los verbatim, cuando estos no aparecen en párrafo independiente. Los términos o expresiones que aparecen con un asterisco (*) están incluidos en el Glosario.

2

El trabajo de campo: métodos y técnicas

El trabajo de campo aquí descrito se centra en las ceremonias de ayahuasca, que, del conjunto de las prácticas chamánicas que se dan en el alto Amazonas, es la práctica, con diferencia, más extendida en España, si bien también se dan otro tipo de prácticas, como las llamadas dietas, y las purgas. Ello me lleva a desarrollar un trabajo de campo multisituado (Marcus, 1995), cuyo límite geográfico lo fijó inicialmente en España, y que, sin embargo, debido al vínculo existente entre las prácticas amazónicas que se dan en España y en el alto Amazonas, en la última fase del trabajo de campo tengo ocasión de acompañar a dos chamanes españoles a la selva peruana, y participar en dos dietas con sus maestros. Otro ámbito en el que he desarrollado mi trabajo de campo ha sido en la asociación denominada Plantaforma (sic) para la Defensa de la Ayahuasca, y en la Asociación Eleusis.

Los datos empleados en esta investigación proceden, principalmente, del trabajo de campo comprendido entre agosto de 2008 y agosto de 2014, si bien también he empleado datos del trabajo de campo realizado entre abril de 2006 y agosto de 2008, que me sirvieron para redactar el trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) (López-Pavillard, 2008).

En este capítulo describo los métodos y técnicas empleados para la producción, registro, interpretación y análisis de los datos. En el epígrafe 2.1. hago unas consideraciones acerca de mi acceso al campo, las dinámicas y procesos que se producen en las relaciones entre investigador e informantes, mis cambios de rol en la investigación a causa de la transformación del campo de trabajo, con el surgimiento de

nuevos dominios de investigación, y mi proceso de socialización en el ámbito ayahuasquero y de transformación personal, con objeto de fundamentar las distintas estrategias de investigación adoptadas a lo largo de estos años.

En el epígrafe 2.2. describo el empleo de la observación participante en general, cuya versatilidad me ha permitido adoptar distintas estrategias de investigación en las distintas fases del trabajo de campo, desde una fase inicial, en la que el investigador adopta, necesariamente, una actitud pasiva pero receptiva, un rol de aprendiz, consistente en mirar y escuchar, hasta llegar finalmente a una fase más activa, a medida que va familiarizándose con su objeto de estudio, y va adquiriendo las competencias necesarias para lograr, supuestamente, la ‘plena’ integración en el grupo (Hammersley y Atkinson, 1983:121; Prat, 1997:90-91; Velasco y Díaz de Rada, 1997:26-27).

Estas estrategias de investigación, más activas, basadas en la participación, han sido la observación participación colaborativa (epígrafe 2.2.1.), en el ámbito de las dos asociaciones mencionadas; y la participación radical (epígrafe 2.2.2.) efectuada durante las ceremonias de ayahuasca. Con la primera estrategia de participación he tratado de lograr una mejor comprensión del punto de vista de los chamanes acerca del contexto sociocultural en el que desarrollan su trabajo, mientras que con la segunda estrategia de participación, he tratado de lograr una mejor comprensión del trabajo de los chamanes durante las ceremonias.

Para ser más preciso, habría que señalar que el trabajo de campo desarrollado durante las ceremonias de ayahuasca ha requerido del empleo de dos estrategias de investigación: la observación participante convencional, y la participación radical, la primera caracterizada por desarrollarse en un estado de consciencia ordinario, y la segunda por darse en un estado de consciencia no ordinario, o de trance. La observación participante convencional se lleva a cabo antes de la toma de ayahuasca y después de cerrarse el ‘trabajo’. A medida que van llegando los participantes, tengo ocasión de establecer conversaciones informales donde se puede escuchar a los que van a participar hablar de sus expectativas y sus ideas preconcebidas, sus incertidumbres acerca de los efectos de la ayahuasca y de las normas ceremoniales, de

sus miedos, así como de anécdotas referentes a anteriores ceremonias. Cuando el grupo ya está reunido, por lo general en una gran sala, y antes de empezar el ‘trabajo’, en ocasiones el chamán pide a los participantes que se presenten brevemente y expongan los motivos que les llevan a tomar ayahuasca, momento que suele denominarse coloquialmente “ronda de propósitos”. Una vez finalizada la ceremonia, en un estado ordinario de consciencia, siempre se presenta la posibilidad de hablar con algún participante y charlar acerca de lo que se ha vivido durante la noche, dando lugar a intensas conversaciones que pueden prolongarse horas, incluso hasta el amanecer, y que pone en tela de juicio la idea de que los estados de trance, como los que induce la ayahuasca, son inefables. Finalmente, la misma noche de la ceremonia, o por lo general al día siguiente, suele hacerse una puesta en común denominada “ronda de integración”, donde los participantes que lo desean comparten algunos aspectos de su experiencia.

Por el contrario, durante el ‘trabajo’, término que hace referencia al periodo de la ceremonia durante el cual se sienten los efectos psicoactivos de la ayahuasca, he empleado la participación radical, que describo en el epígrafe 2.2.2., y cuyo empleo como método heurístico describo en el epígrafe 2.2.3. Este método, que requiere de un proceso de aprendizaje por parte del investigador, y que implica igualmente un proceso de transformación personal en mayor o menor grado, me permite observar, en cierto modo, el trabajo de los chamanes. La participación radical tiene una importancia central en este trabajo, no tanto por su capacidad para producir datos, como por orientar y guiar su análisis teórico (cf. epígrafe 3.4.).

En los epígrafes siguientes hago una relación de las ceremonias de ayahuasca en las que he participado (epígrafe 2.2.4.), y describo las diversas técnicas empleadas para la producción de datos, como las entrevistas y conversaciones (epígrafe 2.3.), el método biográfico (epígrafe 2.4.), y el uso de diversos documentos (epígrafe 2.5.), finalizando con la descripción de las técnicas de registro de datos (epígrafe 2.6.), y de su análisis (epígrafe 2.7.).

2.1. Procesos en el trabajo de campo: dejar la grabadora y coger la maraca

Cuando inicio el trabajo de campo en 2006 guiado por la vaga idea de estudiar los ‘efectos’ de la ayahuasca, la única idea clara que tenía era que debía volver a tomar ayahuasca. Por tanto, en ningún momento se me plantea el debate metodológico de si para estudiar su uso ceremonial debía tomarla o no, ya que por mi experiencia previa entre los años 1993 y 1995, era una condición para la investigación que se me hacía autoevidente. El acceso al campo ya lo tenía ganado de aquellos años, y fui restableciendo el contacto con personas que habían formado parte del grupo de amigos más próximo a Dácio, muchos de las cuales hacía más de once años que no veía. Sentí mi reentrada en el campo como una aparición súbita en la que dominaba una sensación de fracaso por no haber podido ‘digerir’ la experiencia con la ayahuasca una década atrás, que ahora justificaba gracias a mi cambio de rol de participante (‘insider’) a investigador (‘outsider’). Durante los doce años que median entre mi última ceremonia con Dácio y mi reentrada en el campo, me había fabricado la máscara de antropólogo, una máscara protectora que daba un sentido tácito más que explícito a mi trabajo, tanto ante mí mismo como ante los demás, que me permitía introducirme en los aspectos más recónditos y profundos de las vidas ajenas, siempre cargados de un fuerte componente emocional. Esta reentrada en el campo está profundamente condicionada, por tanto, por mi experiencia previa con la ayahuasca. Mi preocupación era doble: cómo sería mi experiencia de volver a tomar ayahuasca, y cómo podía afectar mi presencia en las ceremonias, como investigador, entre el resto de participantes. Mi actitud era la de analizar mi presencia como si se tratara de un experimento de física cuántica, tratando de valorar en qué medida el observador interfiere en lo observado. Consecuentemente, mi aproximación es lenta y gradual, iniciada con cuestionarios, diversas charlas y entrevistas, y asistiendo a ceremonias, pero no participando en ellas, para ir adquiriendo un lenguaje y un saber estar como parte de mi proceso de socialización en el mundo ayahuasquero.

En una ocasión asisto a una ceremonia en la que pretendo adoptar un rol de observador total, evitando toda interacción con los participantes, y tratando de

mantenerme ‘invisible’. Días antes le explico a la persona que va a dirigir la ceremonia cuál es mi propósito, y que deseo registrar la ceremonia en vídeo y audio, lo cual le parece todo bien. El día de la ceremonia, al aire libre junto a un río, me sitúo a unos veinticinco metros de distancia del grupo, y coloco la cámara sobre un trípode, entre unos pinos, y allí permanezco alrededor de cinco horas observando al grupo. A pesar de las precauciones, mi presencia en la distancia resulta intrusiva para varios participantes, y particularmente la presencia de la cámara de vídeo, que hace que deje de emplearla en el registro de las ceremonias de ayahuasca.

A veces los recelos procedían de quienes dirigían las ceremonias, debido al temor de que la información pudiera acabar en manos de la policía. Hubo quien entendió que mi trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) era un trabajo para la DEA (*Drug Enforcement Agency*), la agencia antidroga del gobierno estadounidense. Hubo quien comentó que los objetivos de investigación del trabajo *Recepción de la ayahuasca en España* (López-Pavillard, 2008) parecían dictados por la policía ya que, según se me dijo, cuando la policía no puede hacer determinados trabajos, los encarga a periodistas o a estudiantes universitarios. Algún informante se entrevistó conmigo con el único propósito de decirme: “¡Pero tío, le vas a hacer el trabajo a la policía!”. En otra ocasión en que voy a hacer unas fotografías, quien había dirigido la ceremonia hace un gesto con la cabeza de lado a lado, y le pregunto: “¿No?”, a lo que me responde en tono de humor: “Todavía estoy dudando si no serás policía, grabando todo”, a lo que le respondo: “Sí, pero policía científica”. Aunque por lo general la disposición de los chamanes era favorable a que grabara en audio distintos aspectos de la ceremonia de ayahuasca, hubo casos en los no había posibilidad alguna de negociar: o bien lo prohibían las normas de la propia iglesia ayahuasquera, como en el caso de la União do Vegetal (UDV), o bien el chamán se disculpaba de forma tan amable y tan escueta, que no tenía sentido insistir. Tuve que aceptar que en algunos espacios del ámbito ayahuasquero no deseaban ser investigados académicamente.

En una ocasión acudo a la mañana siguiente de haberse celebrado una ceremonia de ayahuasca, con objeto de estar presente en la ‘ronda de integración’. A la hora de la comida, la persona que había dirigido la ceremonia, un psicoterapeuta, me pregunta:

“¿Tú por qué no tomas ayahuasca?”. Le respondo que hacía años que había tomado, y que ahora pensaba que tal vez podría interferir en mi investigación, al proyectar mis propias experiencias sobre la de los demás. Él me replica que “ya no se lleva que el antropólogo se quede fuera de lo que estudia”. Le respondo que estuve dentro y ahora estaba algo fuera, y que conservaba la sensibilidad, o la intuición, para imaginar los efectos subjetivos gracias a que los conocía, y que no era lo mismo haber tomado y olvidado los efectos, que no haber tomado nunca ayahuasca, e ignorar lo que eso implica. Entonces hace un gesto como indicando que no era sino un discurso ideado, como tantos otros, para no tomar ayahuasca.

En otra ocasión más, me integro dentro del grupo de participantes en la ceremonia, pero no tomo ayahuasca. La iglesia del Santo Daime me admite como observador en una de sus ceremonias celebrada en su sede de la provincia de Toledo, no sin antes consultar con el ‘comandante’* del trabajo si puedo situarme “dentro de la corriente” sin tomar ‘daime’, nombre que dan a la ayahuasca. Tras la ceremonia, varias personas muestran su sorpresa de que haya podido estar presente sin tomar, y que eso es algo difícil de conseguir. La União do Vegetal (UDV), por el contrario, no admite observadores en sus ceremonias, y para estar presente hay que tomar ‘hoasca’ o ‘vegetal’, tal como denominan a la ayahuasca, “aunque sea un poco”. A pesar de ello, en una ocasión solicito pasar el fin de semana en su sede, aunque sin asistir a la ceremonia. La noche en la que se celebra la sesión permanezco en una casa cercana a la sala. En aquella ocasión la ceremonia era especial dado que la dirigía un brasileño que había sido nombrado ‘mestre’ por el propio fundador de la UDV, y por este motivo un grupo de personas había viajado desde Portugal para asistir a la ceremonia. Al finalizar, me invitan a bajar a la sala porque se va a proyectar un vídeo. Cuando entro, los participantes están de pié, y aunque hace mucho calor, muchos están cubiertos con mantas. El grupo de personas que ha venido de Portugal se está haciendo fotos. Me siento al fondo. Uno de los participantes, al que conozco, me pregunta que cómo es que no he bajado, y me comenta que en la propia ceremonia se había dicho que había una persona en la casa que, pudiendo tomar ‘vegetal’, no lo hacía, algo incomprensible para ellos. A mi lado se sienta una mujer que me dice:

Antes he preguntado por ti y me han dicho que estabas haciendo un trabajo de investigación. Estaba dispuesta a ponerme a tu disposición porque llevo trece años bebiendo, primero con el Santo Daime, y ahora con la UDV, pero al ver que no bajabas he cambiado de opinión. Y venía a decirte ahora lo que pensaba, todavía con la claridad que da el vegetal, porque no creo que se pueda estudiar la UDV sin tomar. Si quieres estudiar la UDV tenías que haber bajado.

Le explico que la decisión de no participar en la ceremonia se debe a una cuestión metodológica, pero por la expresión que pone su cara, veo que no se cree nada, así que no insisto. Otra mujer, con la que había estado hablando durante el día, y a la que le había explicado en detalle mi trabajo, me ve en la sala, hace un gesto como si me viera por primera vez, y de repente me pregunta: “¿Para qué viniste [el fin de semana]?”. Si durante el día mi planteamiento le había podido parecer razonable, inmediatamente después de la ceremonia ya no entendía mi presencia allí, si no era para investigar tomando ‘vegetal’.

Finalmente, en enero de 2007, vuelvo a participar en las ceremonias tomando, por fin, ayahuasca. Al día siguiente, explicando los motivos que me habían llevado a ir a la ceremonia pertrechado con una grabadora y un cuaderno de notas, el psicoterapeuta que había dirigido la sesión, el mismo al que me he referido anteriormente, y su ayudante, ambos psicólogos, me comentan el proyecto que tenían diversas personas interesadas en el mundo de la ayahuasca, y de las sustancias psicoactivas en general, de crear un lugar de encuentro donde reunir a personas con intereses afines, proyecto al que me invitan a participar. En febrero de 2008 se constituye formalmente la “Asociación Eleusis, espacio para el intercambio y la génesis de información sobre estados de conciencia” (<http://www.asociacioneleusis.es/>) como una entidad privada sin ánimo de lucro, orientada a la investigación, desarrollo y divulgación de información relacionada con los diversos estados de conciencia, especialmente aquellos estados que suelen calificarse de no ordinarios, expandidos, modificados o alterados.

En octubre de 2007, antes de constituirse formalmente la Asociación, se organizan las primeras actividades de divulgación de información relacionadas con los denominados “estados de consciencia” desde una perspectiva multidisciplinar, a través de “charlas-conferencias” que se organizan en un local que se nos cede gratuitamente, llamado OffLimits, en el barrio de Lavapiés. Las charlas-conferencia se prolongan hasta junio de 2011. Las actividades se organizan a partir de las propuestas de la docena de personas que formamos la Asociación, y la lista de invitados muestra la variedad de perspectivas desde las que se puede abordar el estudio del fenómeno de la consciencia. A las charlas-conferencia asisten conocidas figuras del ámbito psiconáutico (Antonio Escohotado, Juan Carlos Usó, Jonathan Ott, Alaska), antropólogos (Luis Eduardo Luna, Bia Labate, Josep Maria Fericgla), psicólogos (Manuel Almendro, Mikel García, Manuel Loeches), bioquímicos (Manuel Guzmán Pastor, Guillermo Velasco), maestros de zen (Dokushô Villalba), o investigadores de la psicofarmacología de la ayahuasca (José Carlos Bouso, Jordi Riba). La organización de estas actividades me permite entrar en contacto con personas que están de paso por España, por lo que acceder a ellas de otro modo hubiera sido difícil. Como puede observarse a través de esta muestra de invitados, el ámbito de estudio de la consciencia parece mostrar un sesgo de género similar al que se da en las prácticas chamánicas altoamazónicas.

Estas actividades también propician encuentros con una gran variedad de personas, que da lugar a numerosas conversaciones y que amplían el contexto de referencia en torno a las ceremonias de ayahuasca. Por ejemplo, ya desde 2007 se empiezan a plantear distintas estrategias legales para tratar de garantizar la seguridad de las prácticas con ayahuasca. Desde la perspectiva psiconáutica, en la que se concibe a la ayahuasca como ‘droga’, es decir, como sustancia psicoactiva, a diferencia de las iglesias ayahuasqueras, que la conciben como sacramento, o de los chamanes, que conciben la ayahuasca como ‘medicina’, se plantea la posibilidad de crear clubs de consumidores de ayahuasca similares a los existentes para el cannabis; por el contrario, desde una perspectiva enteogénica, término que hace referencia a la capacidad potencial de estas sustancias para poder experimentar lo ‘sagrado’ (Ruck, Bigwood, Staples et al., 1979), se plantea la posibilidad de crear una religión similar a la *Native American Church*, cuyo sacramento sea la ayahuasca en vez del peyote.

En los encuentros propiciados por las actividades que organiza la Asociación Eleusis, también se comentan casos de participantes que han experimentado shocks cognitivos, cómo se han tratado durante la ceremonia, cómo han remitido, y de qué manera establecer filtros para identificar a participantes potencialmente problemáticos. En ocasiones los chamanes y psicoterapeutas que dirigen ceremonias y que acuden a estos encuentros, reflexionan en voz alta sobre los motivos que les llevan a hacer el trabajo que hacen, y qué obtienen a cambio de todo ello, considerando los riesgos personales y los sacrificios familiares a los que deben hacer frente, no sólo trayendo la ayahuasca desde la selva, sino exponiéndose, además, a que algún participante, debido a una mala experiencia, los denuncie, teniendo en cuenta que ninguno de ellos considera su trabajo dirigiendo ceremonias como su modo de ganarse la vida. Los encuentros tras las charlas-conferencias en algún bar cercano dan lugar, igualmente, a conversaciones sobre sus maestros en la selva y de las actitudes que tienen éstos hacia los occidentales que acuden a sus chacras para aprender el manejo de las plantas; hablan de los viajes que realizan desde España a la selva para dietar, y dan noticias de congresos de curanderos, de detenciones en otros países, así como de un variado anecdotario. Las conversaciones dan lugar, ocasionalmente, a comentarios de quienes dirigen ceremonias acerca de otras personas que también dirigen ceremonias, o de quienes dirigen ceremonias acerca de los participantes, o también pueden escucharse comentarios de participantes acerca de quienes dirigen ceremonias, en las que se compara experiencias, proporcionando claves relevantes para la comprensión de la práctica chamánica en su conjunto.

El año 2009 el ámbito ayahuasquero en España experimenta un punto de inflexión a causa de la detención de Alberto Varela cuando iba a dar inicio a una sesión de ayahuasca. La noticia de su detención se emite el 5 de enero de 2009 en el Telediario del mediodía de la primera cadena de Televisión Española, unos quince días después de producirse su detención efectiva. En el Telediario se habla del yagé o ayahuasca como una planta “altamente alucinógena y que puede provocar la muerte”; que en la ceremonia se encontraban “menores y en el que veían una película pornográfica”; que habían pagado “doscientos cincuenta euros con descuento para los pequeños que

querían probarla”; y que “su venta está prohibida en España por sus terribles efectos secundarios”. Tras permanecer ingresado en prisión alrededor de catorce meses, en abril de 2011 Varela es absuelto de un delito contra la salud pública al no poderse determinar la cantidad de DMT contenido en las muestras incautadas, un principio activo generalmente presente en la ayahuasca, pero no siempre, y que se encuentra fiscalizado por la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE). El resto de las afirmaciones difundidas en el Telediario se mostraron infundadas, o sin relevancia penal.

La alarma que causó en el ámbito ayahuasquero la noticia se debió a la desinformación que se daba acerca de la propia ayahuasca, y al riesgo de que se amplificara en los medios de comunicación más sensacionalistas, como ya había sucedido en el año 2000 con motivo de la detención de unos miembros de la iglesia del Santo Daime en el Aeropuerto de Barajas (Marlasca, 2000). Al mismo tiempo, la detención de Varela supuso remover el temor que existía latente de que un caso así abriera “una caza de brujas” y una persecución sistemática contra todo el ámbito ayahuasquero, incluyendo a las iglesias legalmente registradas en España. La figura de Varela ya era conocida entre algunas personas vinculadas a la Asociación Eleusis, y el propio Varela, al parecer, había sido advertido por distintas personas acerca de lo inadecuado de anunciar, mediante publicidad en revistas, sesiones de yagé. Su actitud era calificada unánimemente como poco discreta e irresponsable.

La detención de Varela es el precedente que explica los pasos que posteriormente se fueron dando hasta constituir la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca (<http://www.plantaforma.org/>). En los días inmediatamente posteriores a la difusión de la noticia en el Telediario, se formularon diversas propuestas, como la de organizar una reunión con representantes de las distintas modalidades de toma de ayahuasca en España, y redactar un texto consensuado que fuera remitido a los medios de comunicación. O bien, considerar la posibilidad de realizar un encuentro para desarrollar “las bases de un protocolo o un buen hacer en estos temas.” Otros propugnaban “crear una especie de ‘plataforma’ de apoyo”, aunque se mostraban escépticos acerca de si quienes dirigían ceremonias en España serían capaces de unirse

con un objetivo común. La situación tenía su complejidad: ¿Cómo apoyar el uso de la ayahuasca sin apoyar prácticas que parecían irresponsables? ¿Cómo desarrollar un Código Ético con el que estuvieran todos de acuerdo? Una semana después de la noticia de la detención de Varela se celebra una primera reunión de lo que ya se denomina ‘Plataforma en Defensa de la Ayahuasca’, con el objetivo de “establecer las bases para crear una plataforma plural de colectivos y personas identificadas con la defensa y el derecho al consumo de la Ayahuasca”, siguiendo tres líneas de trabajo: indígena, científica y religiosa.

En una segunda reunión se trata de los aspectos legales relacionados con la importación y uso de la ayahuasca en España, y cómo hacer confluir las estrategias legales sustentadas en la libertad de uso compartido de drogas, y la libertad religiosa. A lo largo de 2009 se suceden las reuniones, donde se van perfilando ideas acerca de la forma jurídica que tendría la Plataforma, y se acuerda que la Asociación Eleusis coordine el proceso “como entidad neutral”. En febrero de ese año, en la cuarta reunión, se decide trabajar en un borrador de “Código Deontológico”, pensándose que el trabajo estaría concluido para la siguiente reunión. Sin embargo el texto final, que acaba recibiendo el nombre de “Código Ético” (PDA, 2009), no será aprobado hasta la novena reunión, en noviembre de 2009. El siguiente paso consiste en redactar unos Estatutos para dar forma jurídica a la Plataforma, que se empiezan a debatir en la XV reunión que tiene lugar en julio de 2010. La redacción de los Estatutos se da por finalizada en la XXI reunión, celebrada en abril de 2011, inscribiéndose la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca en el Registro de Asociaciones en noviembre de 2011.

Los meses empleados en la redacción del Código Ético y de los Estatutos dan idea de los numerosos debates que se produjeron, del trabajo por aclarar ideas hasta entonces no formuladas, y hacer explícitos aspectos del trabajo con la ayahuasca que no habían sido afrontados anteriormente de manera abierta entre quienes dirigían sesiones. Hasta abril de 2014 la Plataforma se ha reunido en cuarenta ocasiones, dando lugar a centenares de horas de conversaciones y debates entre quienes dirigen trabajos de ayahuasca en España, constituyendo un dominio de estudio privilegiado desde el que analizar las distintas modalidades y contextos de uso de la ayahuasca en España.

Tal como se acordó en la cuarta reunión de la Plantaforma, en febrero de 2009, la Asociación Eleusis ha venido realizando labores de coordinación de la actividad de la Plantaforma. En este sentido, ya desde junio de ese año empecé a desempeñar las tareas de secretario de la Plantaforma, convocando las reuniones, estableciendo los Órdenes del Día, y redactando las Actas. En paralelo al trabajo de carácter administrativo realizado como secretario de la Plantaforma, y gracias precisamente a él, pude asistir al surgimiento de un nuevo contexto de toma de ayahuasca en España, denominado “trabajos de Alianza”, que describo más adelante, cuando cuantifico las ceremonias de ayahuasca en las que he participado.

Como secretario de la Plantaforma acostumbraba a consultar cualquier decisión de tipo organizativo, y poco a poco me fui haciendo una idea de lo que pensaban sus miembros de distintos temas, asumiendo de forma paulatina la responsabilidad de coordinarlos. Con el tiempo percibí, y también me lo manifestaron de palabra, que había adquirido una autoridad entre sus miembros basada en el respeto hacia mi trabajo como secretario. Pasé de ser un mediador entre los distintos miembros de la Plantaforma, a tener una voz con la que expresar mis propias opiniones. Entonces, mi temor pasó de no saber interpretar el sentir general de los miembros de la Plantaforma, a que mi propia voz modificara el propio campo de estudio. Para mi alivio, pude constatar que mi decisión de participar como uno más no interfería en el campo, que mi aprensión era irreal, y que mi supuesta capacidad de influencia era muy limitada: yo podía sostener gran parte de la actividad cotidiana de la Plantaforma, pero su dirección y sus contenidos eran fruto de un consenso que, para mi alivio metodológico, yo no siempre compartía. Poder desarrollar esta voz propia, por el contrario, constituyó para mí la prueba de la validez de mi conocimiento del ámbito ayahuasquero, una aprobación de mi trabajo procedente de los propios ‘nativos’, no de la comunidad de origen del antropólogo. Estos cambios vinieron acompañados de cambios en las ceremonias, en las que en ocasiones se me invitaba a cambiar mi posición en la sala, y pasar de estar donde los participantes a situarme en la cabecera, junto a los chamanes. Este cambio de posición me ‘afectó’ (cf. Favret-Saada, 2009), como no podía ser de

otra manera, y adquirí una nueva comprensión del trabajo chamánico gracias a mi cambio de perspectiva en la sala.

Entre 2006 y 2008 me centro en los participantes de las ceremonias, y me voy socializando en el ámbito ayahuasquero. Ello me permite mantenerme como un participante más, pero cuando salía a relucir mi doble condición de participante e investigador, entonces, a ojos de mi interlocutor pasaba de ser un participante a ser un ‘experto’, viendo con incomodidad cómo mi ‘neutralidad’ en el campo desaparecía y me veía convertido en fuente de información de personas ávidas por saber más de la ayahuasca, la misma avidez que yo mismo había sentido poco tiempo atrás.

A medida que voy asistiendo a ceremonias, y voy aprendiendo a enfocar de manera más adecuada las preguntas, aprendiendo a estar e interactuar, se me empieza a reconocer no ya como participante, sino como ‘antropólogo’. En 2009, el artículo escrito por Diego de las Casas y por mí sobre el Santo Daime en España, publicado en 2011, empieza a ser empleado por la propia Iglesia para explicar su propia historia. A los daimistas el texto les parecía muy bien, aunque algo “frío” porque, si bien en el título se habla de “sacramentos psicoactivos”, no llega a afirmarse explícitamente que el sacramento del Daime es lo que les permite alcanzar el éxtasis religioso.

Hacia 2010 la sensación de fracaso que tenía en mi entrada al campo en 2006 había desaparecido. En una de las prolongadas charlas que a veces se dan tras las ceremonias, estando en la cocina de la casa donde ésta había tenido lugar, una participante me pregunta por mi trabajo como antropólogo. Tras la ceremonia yo no tenía la cabeza para hablar de mi trabajo, y afortunadamente interviene Aquiles, uno de los chamanes que había dirigido la ceremonia aquella noche, para resumirlo de forma telegráfica: “Santiago es de los que se mojan”. En mi trabajo con Ricardo Awananch, *unwishín* (chamán) shuar, percibo igualmente un proceso de reconocimiento de mi trabajo. En las primeras ceremonias en las que participo con él, siento que soy objeto de su escrutinio, y me siento observado. Pero durante una ceremonia de 2009 Ricardo expresa su apoyo a la investigación, agradeciéndome

por expandir este conocimiento, así... por recoger los datos (...), eh..., me llena mucho y también me da fortaleza, para interesarse para que las personas puedan conocer el conocimiento de las plantas de poder, plantas de enteógenas como se le llame aquí, la gente pueda tener ese acceso de conocimiento, con claridad, y también cómo se debe utilizar, en qué espacio se debe utilizar, y pues la gente pueda así verla, y que no pueda tener miedo, y pueda acercarse así a una persona que tiene conocimiento. Entonces (silencio) ese es un..., para nosotros esto es una visión de los ancestros y que debía con el tiempo darse de esa manera. Gracias desde el corazón. (Ricardo)

En noviembre de 2010, preparando la cámara de vídeo para grabar el montaje de un temazcal, Ricardo se me acerca para decirme: “He tenido un sueño raro: le decía a mi hijo que si alguna vez necesitaba alguna información, podía preguntártela a ti”. Dos meses después, durante otra ceremonia, en un momento en el que se emplea el tabaco para hablar en público, Ricardo me incluye en su ‘rezo’:

Depositar un rezo [para los] que quieren profundizar e investigar, con todo el conocimiento y sabiduría del misterio del camino espiritual, que el Gran Espíritu les pueda abrir esas puertas desde la humildad, para que puedan lograr y entender que es un regalo y una bendición del Gran Espíritu. (Ricardo)

En diciembre de 2010 mantengo una entrevista con Ricardo, y a continuación celebramos una ceremonia de *natem* (ayahuasca) en la que sólo participamos él y yo. A la mañana siguiente me da las gracias por mi trabajo y por el interés que pongo en estudiar su trabajo. Dice que forma parte “de la visión”, que mi trabajo servirá para que los niños que vengan encuentren el camino, y que servirá durante generaciones. Que está muy contento que el Gran Espíritu me haya escogido a mí para hacer este trabajo, que la ayahuasca sabe de mis intenciones, y las apoya. Pide para que se me dé claridad, y vea lo que haya que ver para aprender y escribirlo “con palabras bonitas”.

En otras ocasiones, los chamanes me manifiestan que el trabajo verdaderamente importante no es la Tesis, sino mi propio trabajo personal. También en 2010, al final

de una ceremonia de la União do Vegetal, momento en el que el ‘mestre’ que ha dirigido la sesión hace diversos comentarios a los presentes sobre cómo se ha desarrollado esta, comenta de mí: “Bueno, Santiago, espero que esta sesión te haya servido no sólo para tus estudios antropológicos, sino también para ti personalmente...”, para exclamar a continuación: “¡Un espíritu encarnado en un antropólogo!”, como si fuera una cosa de lo más raro. Al mismo tiempo entiendo que aquella afirmación encierra un reconocimiento implícito a mi doble trabajo, el personal y el investigador.

En una línea similar de anteponer el valor del trabajo personal frente al académico, se enmarca la entrevista que me hace Calixto (pseudónimo), un chamán peruano, psicólogo de profesión, previamente a la ceremonia, como hacía con todos los participantes que tomaban con él ayahuasca por primera vez. Entro en un pequeño despacho junto a la sala de yoga donde se va a celebrar la ceremonia. Me pide que me descalce fuera. Nos sentamos frente a frente, y me trata de usted. Me pregunta cómo me llamo, y hace algunos comentarios acerca de la etimología de mi nombre. Yo hago, a mi vez, algún que otro comentario intrascendente. Entonces me pregunta a bocajarro: “¿Cómo? ¿Para qué?”. Me quedo un poco perplejo, no sé a qué se refiere. Le pregunto si se refiere a por qué he venido. Mueve la cabeza afirmativamente. Le digo que la “excusa” que me trae es el estudio de las prácticas con ayahuasca en España, que soy antropólogo, y que estoy haciendo mi Tesis Doctoral. Entonces empieza a criticar el trabajo de los antropólogos, y las barbaridades que han dicho del trabajo con la ayahuasca; que los antropólogos son los que más daño han hecho a esta práctica, que son uno de los mayores responsables de la destrucción de la medicina tradicional en el Amazonas, “¿sabía?”, me pregunta. Le comento que creo que se debe a que lo han tratado habitualmente “desde fuera”. “¡Desde arribal”, me replica: “Lo han tratado como algo primitivo, desde la posición de la cultura occidental, desde la altura de la universidad. Los chamanes siguen el juego a los antropólogos, y les dan la razón cuando les cuentan sus teorías más disparatadas. Los antropólogos dicen que los Incas adoraban al Sol, pero yo no he visto nunca a nadie adorar al sol, o a las estrellas; sí he visto adorar la fuerza que *representan* el sol y las estrellas.”

Calixto me pregunta con quién he tomado ayahuasca. Le comento que tomé hace muchos años con Dácio Mingrone, pero no parece haber oído hablar de él. Le digo que he tomado con otras personas en España. Entonces me pregunta que qué pasaría si yo fuera a ver a veinte médicos distintos; que lo de ir picoteando y tomando ayahuasca con unos y otros es lo mismo. Le respondo que acabaría con una idea muy confusa de las cosas. Él asiente. Me pregunta que qué busco. Le empiezo a hablar de mi familia, y de repente exclama: “¡Siempre mirando hacia afuera! ¿Qué hay de ti? ¡Tú eres el que está todo el tiempo ausente de tu propio discurso!”. Me dice que primero debo mirar para adentro y luego, si acaso, se puede echar una mirada hacia fuera, y ver un poco el trabajo que él hace durante la sesión. Le digo que no busco nada relacionado con el desarrollo personal, y que me considero una persona de buena salud. Él me corrige: “Eres una persona sin enfermedades”, y añade: “Primero cúrate a ti mismo, y luego podrás ayudar a otros. Pero primero eres tú.” Acaba la entrevista, que ha durado unos ocho minutos. Tras mantener entrevistas con otros participantes, pasamos todos a la sala, Calixto se sienta sobre unas colchonetas que se encuentran apiladas, y pide a la gente que se sienta alrededor, para dar una pequeña charla introductoria. Pero una vez sentados, me mira y pregunta: “¿Alguien quiere hacer alguna pregunta? Este es el momento”. Me mantengo callado. Los participantes hacen dos o tres preguntas, y se hace el silencio.

- ¿No hay más preguntas? –y dirigiéndose a mí, añade: ¿No estabas haciendo una investigación? ¡Tendrás muchas preguntas que hacer!
- La verdad es que cada vez hago menos preguntas, respondo.
- ¡Entonces es que estás aprendiendo!

Hacia 2011 siento por primera vez la necesidad de acudir a una ceremonia dejando de lado mi trabajo de campo. Tenía necesidad de hacer un trabajo dedicado a mí, no dedicado al trabajo de investigación. Había llegado a un punto de saturación en la observación, y sentía que los progresos en la investigación se habían detenido. Sentía la necesidad de tomar la iniciativa, crear mi método. Esta actitud empezaba a ser, en cierto modo, una exigencia de algunos chamanes. Así que decidí, por primera vez, prescindir de la grabadora y de la libreta de notas, y llevarme a la ceremonia una maraca.

Fui al trabajo con la intención de centrarme en mí, cerrar los ojos, ignorar a los que me rodeaban, no preguntarles nada, no querer saber nada de ellos, ni de sus vidas, ni de las circunstancias que les habían llevado allí. En el intento, no de cambiar de rol, sino de no tener un rol, descubrí los numerosos mecanismos automáticos que tenía activados en mi mente y que me llevaban a hacer siempre un rápido ‘screening’ de los asistentes, mantener charlas fugaces con cada uno de ellos para ubicarlos, me acercaba a los distintos grupos para saber de qué hablaban, trataba de memorizar palabras clave, el orden de los contactos fortuitos, la presencia de objetos anómalos, las vestimentas, etc. Ya en la sala, tuve que imponerme no contar a los participantes y hacer un censo por sexo y edad, o tratar de recordar los aspectos de las ceremonias que son mudos, y por tanto invisibles a la grabadora, o registrar mentalmente comentarios inaudibles, etc. A la hora de tomar ayahuasca también hice otra cosa anómala, algo que nunca había hecho antes: pedir que me pusieran una cantidad mayor de lo normal. Desplegué una serie de objetos a mi alrededor, como si se tratara de mi pequeño altar personal, y me quité el reloj. En aquella sesión experimento muchas cosas por primera vez. Las tres ceremonias siguientes no las grabo, y las notas de campo son muy escasas, al tiempo que percibo un cambio en mí, me siento más comprometido con el estudio de la ayahuasca. En cierto modo, se unen ambos trabajos de campo, el personal y el académico en uno sólo, sin fisuras: mi trabajo como antropólogo es al mismo tiempo mi trabajo de crecimiento personal, y siento como si esta Tesis Doctoral tuviera muchos tribunales por los que pasar. Tras estas ceremonias, vuelvo a recuperar la grabadora y el cuaderno de notas, pero sin abandonar la maraca.

2.2. La observación participante en general

La denominación de observación participante como el método por excelencia del trabajo etnográfico parece plantear, de entrada, un acertijo: ¿cómo observar cuando se participa, o cómo participar cuando se observa? Ambos términos parecen antitéticos, y parecen hacer referencia a un método utópico (Barfield, 1997:466). Pero dado que la participación (lo ‘participante’) aparece como un adjetivo de la observación, el problema no es el de encontrarnos ante un acertijo metodológico, sino ante un método

que parece jerarquizar dos actividades, privilegiando una de ellas, la observación, frente a la otra, la participación. Esto hace que la observación participante muestre, así, su “carga positivista” (Greenwood, 2000:30), en la que de manera subrepticia se está primando la separación y la diferenciación del investigador frente a su objeto de estudio. El acertijo, de haberlo, parece consistir en que, si bien es la participación la que otorga un valor añadido a este método, es decir, el trabajo a pié de obra, tal como acertó a verlo su fundador cuando afirma que “lo fundamental es apartarse de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en sus mismos poblados” (Malinowski, 1922:46), se esté defendiendo, al mismo tiempo, la distancia y el desapego entre sujeto y objeto de investigación.

Este sesgo positivista de la observación participante no puede menospreciarse como algo superado en la antropología, no, al menos, en el ámbito de estudio de la religión y la espiritualidad. Como señala Prat en su estudio de las sectas, las relaciones que establece el investigador con los investigados (que representan “formas de vida disidentes”), son objeto de sospecha por parte de “familiares, colegas y amigos [que] suelen cuestionar las relaciones del investigador con sus interlocutores y le atribuyen un estado de contaminación simbólica” (Prat, 1997:89). Aun siendo la observación participante una seña de identidad del trabajo antropológico, se aprecia un recelo hacia la participación, en la que si por un lado se admite la importancia de ‘estar allí’, al mismo tiempo se advierte de no ir ‘más allá’ (cf. epígrafe 3.1.). Así, cuando Junker define en 1952 cuatro posibles roles del científico social en el trabajo de campo (observador total, observador como participante, participante como observador, y participante total) (Gold, 1958:217), es significativo cómo la participación total se define como el rol en el trabajo de campo en el que los sujetos observados desconocen el propósito y la verdadera identidad del investigador (Gold, 1958:219). La participación total adquiere, así, una connotación negativa al considerársela sinónimo de participación encubierta, e implica no sólo un engaño hacia los investigados, sino el hecho de que el propio investigador deba negarse a sí mismo su condición de tal, según qué lugares y qué momentos.

Por tanto, no es ocioso subrayar la relevancia metodológica de la participación, y referirse a este método, de manera más ecuánime, como *observación participación*. Este método permite desarrollar diversas estrategias de investigación, en las que varía la amplitud y la intensidad con se aplican la observación y la participación, de tal forma que, para Greenwood (2000:31), “la observación participante es menos un método que una manera general de comportarse que se deja abierta a muchas tácticas metodológicas distintas.”.

2.2.1. La observación participación colaborativa

El objetivo de mi participación en la Asociación Eleusis, y especialmente en la Plantaforma (sic) para la Defensa de la Ayahuasca, es el de lograr una mejor comprensión del punto de vista de los chamanes acerca de cómo conciben su trabajo en España, cómo conviven con una situación legal incierta, las motivaciones vitales que los guían a desarrollar el trabajo que realizan, y la ética relacionada con sus trabajos con la ayahuasca.

Mi participación en ambas asociaciones se debe, al mismo tiempo, a un compromiso por un cambio social que dé legitimidad a un uso ético de la ayahuasca. El contenido de mi activismo en la Plantaforma se circunscribe a sus fines estatuario, que son

“Promover el marco jurídico para el buen uso de la Ayahuasca; constituirse como órgano consultivo de autoridades, instituciones y personas en todo lo relativo a la Ayahuasca; *legitimación* del uso tradicional, religioso y de conciencia de la Ayahuasca en España, dentro del ámbito de respeto a los derechos humanos; fomentar la investigación sobre la Ayahuasca; divulgación del Código Ético elaborado por la Plantaforma.” (Estatutos de la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca, artículo 3. Registro Nacional de Asociaciones, nº 598808. Cursiva añadida)

La mención de términos como “legitimación”, y “derechos humanos”, hace referencia al problema de estigmatización que sufren los nuevos movimientos religiosos y diversas prácticas espirituales, y que, como señala Joan Prat (1997:32), “es siempre el mismo: la *legitimidad* o *ilegitimidad* de las instituciones, de sus personas” (cursiva en el original). La estigmatización del uso de la ayahuasca en España es doble, una procedente del modelo religioso hegemónico (concepto de ‘secta’), y otra procedente del modelo médico hegemónico (concepto de ‘droga’).

Así pues, la observación participación en estas asociaciones se desarrolla dentro de un contexto de *investigación-acción*, que puede definirse como aquella investigación que desarrolla el investigador social en colaboración con los “dueños del problema”, en una organización, comunidad o grupo creado con una finalidad concreta (Greenwood, 2000:32). Como estrategia de investigación, la participación activista se remonta a los planteamientos de Sol Tax (1975), que en los años 1950 acuña la expresión “action anthropology” para plantear “un método de estudio clínico o experimental”. Tax no concibe el trabajo del antropólogo como el de un observador que presencia cosas que ocurren de forma “natural”, sino que está dispuesto “a hacer que pasen cosas”, o ayudar a que ocurran actuando como catalizador. En opinión de Tax, haciendo cosas se aprenden cosas que no se pueden aprender de otra manera.

El abordaje del problema de la legitimidad de un uso ético de la ayahuasca, desde la perspectiva de la investigación-acción, implica eliminar la distancia entre el investigador y los sujetos de la investigación, así como la presuposición de que sólo el experto profesional puede desarrollar la investigación, como si se tratara de un derecho que le pertenece (Greenwood, 2000:34-35), de tal forma que la dicotomía entre investigador y sujeto de investigación se relativiza, siendo ambos “co-sujetos” de la investigación (Greenwood, 2000:35).

“La investigación-acción es una forma de investigación «co-generativa», en el sentido de que un grupo de los dueños legítimos del problema y un investigador profesional se reúnen para co-desarrollar sus metas investigadoras y para el cambio social. El trabajo es de colaboración, no lo dirige el investigador externo.

Los conocimientos expertos se consideran importantes pero los conocimientos locales se consideran esenciales.” (Greenwood, 2000:33)

Como secretario de la Plantaforma asumo unas responsabilidades, pero al mismo tiempo se me reconoce el derecho a exponer abiertamente mis ideas, de tal forma que, como investigador, se me presenta la oportunidad de entablar un “diálogo democrático” con los “dueños del problema” (Greenwood, 2000:35-36), en este caso con personas que dirigen ceremonias de ayahuasca, con el objetivo común de promover un cambio de percepción en la sociedad española acerca de lo que es la ayahuasca, que sea capaz de vencer su doble estigmatización secta/droga.

Si bien en la *observación participación colaborativa* el diálogo entre iguales hace que desaparezcan las categorías de ‘informante’ y de ‘experto’, al no ser este diálogo el objetivo principal de esta Tesis, ni la observación participación colaborativa la única estrategia de investigación empleada, no es ésta una etnografía colaborativa, que Lassiter (2005:16) define como la aproximación a la etnografía que “*deliberada y explícitamente* enfatiza la colaboración en cada punto del proceso etnográfico, sin ocultarlo, desde la conceptualización del proyecto, al trabajo de campo, y especialmente, a través del proceso de escritura” (citado en Rappaport, 2008:1. Cursiva en el original). No obstante, si bien los informantes no han estado presentes deliberada y explícitamente en cada fase de la investigación, aquellos informantes que pueden ser considerados como ‘co-generadores’ de esta investigación, y que aparecen descritos, junto a otros informantes, en el capítulo 4, accedieron a revisar este texto en las partes que a ellos les afectaba, y sus comentarios se han incorporado a la versión final.

2.2.2. La participación radical

La participación radical es la estrategia de investigación que empleo durante la parte del ‘trabajo’ de la ceremonia de ayahuasca, y que defino como tratar de experimentar lo que experimentan los informantes, equiparable a lo que Prat (2014:27) denomina ‘experiencia participante’, que se distingue de la observación en que la “implicación

personal y vivencial será mucho más intensa”. Para Goulet y Miller (2007b:10-11) la participación radical consiste en ‘moverse’ con otros, en asociación con ellos, en el contexto de sus actividades; es una perspectiva experiencial que permite generar un conocimiento etnográfico fiable, no basado en la distancia y la separación, similar, como hemos visto, a la observación participación colaborativa descrita más arriba. Michael Harner (1999:3-4) emplea el concepto de “participación radical” u “observación participante seria”, para referirse a las experiencias de primera mano que se tienen con el propósito de obtener una mayor comprensión del chamanismo, y de la sanación chamánica. En este sentido, empleo la participación radical con el objetivo, siguiendo a Harner, de lograr una mejor comprensión del trabajo de los chamanes durante las ceremonias de ayahuasca.

Esta estrategia está orientada, en este trabajo, no tanto a la producción de datos, como a coadyuvar a la producción de estos observables empíricos y datos sensibles (Muñoz y Velarde, 2000:167-169), y a su interpretación y análisis teórico. Lowie (1948:9) afirma que los estados de trance (como los que induce la ayahuasca), son por definición inefables, y que por tanto es inútil hablar de ellos. Sin embargo, por mis observaciones, como ya señalé anteriormente, las experiencias no son inefables en sí mismas. En ocasiones, una experiencia es inefable porque cuando se experimenta no se entiende en ese momento, y no se puede explicar, pero más adelante, pasado el tiempo, se puede poner en palabras. En otras ocasiones, esas experiencias afectan de manera tan honda a quien las ha experimentado, que prefiere calificarlas de inefables, y no comunicarlas. Shanon (2002:39) señala su propio trabajo acerca de la fenomenología de la experiencia con ayahuasca como una muestra de lo erróneo de afirmaciones como la de Lowie, sin mencionar los innumerables testimonios de personas describiendo sus experiencias ‘inefables’ en foros en Internet, como los de ayahuasca.com, energycontrol.org, o cannabiscafe.net.

Mi participación radical tiene por finalidad tratar de contrastar el discurso de los chamanes acerca de cuáles son sus intenciones durante las ceremonias, y cómo las llevan a la práctica, con mi propia experiencia, y si dicho discurso y mi experiencia personal son congruentes. No trato de replicar experiencialmente su discurso, sino observar si

es coherente con lo que percibo o siento. En este sentido, en este trabajo sólo abordé aquellos aspectos de la práctica chamánica que he sido capaz de contrastar, de algún modo, con mi experiencia personal. En ocasiones, la estrategia de la participación radical permite, además, el acceso al campo, pues en ocasiones se requiere tomar ayahuasca para poder estar presente en la ceremonia. Como señala Dawson (2010:176) en un texto sobre el Santo Daime en Brasil, uno debe participar, es decir, tomar ayahuasca, si desea observar, siendo la toma de daime “el *sine qua non* de la participación ritual” (cursiva en el original). Por otro lado, los informantes consideran de manera unánime que para estudiar las prácticas ayahuasqueras hay que tomar ayahuasca. Michael Harner (1980:2) es informado por los Shuar que si quiere aprender, deberá tomar ayahuasca. Cuando Luis Eduardo Luna (1986:10) muestra su interés por conocer la ayahuasca, se le dice que para aprender debe seguir una dieta. Cuando Peter Gow (1993b:276) pregunta a los chamanes el significado de los *ícaros* (canciones que cantan los chamanes durante las ceremonias), le responden que beba ayahuasca: “Tomando la droga aprenderás y entenderás”. Fotiou (2010a:68) señala que los chamanes no tienen en gran consideración a los investigadores que no toman ayahuasca en las ceremonias, y que se limitan a sentarse en la maloca, grabar y tomar notas.

Esta apuesta metodológica por la participación radical trato de fundamentarla teóricamente en el epígrafe 3.4., dedicado al llamado ‘giro ontológico’, que tiene como *leit motiv* la idea de ‘tomarse en serio’ los testimonios de los informantes, aun cuando no concuerden con el punto de vista de la ciencia occidental. La participación radical es una decisión metodológica que implica al investigador como persona. Los chamanes no sólo son conscientes de la capacidad transformadora de la participación radical en el estudio de las prácticas chamánicas, sino que suelen considerar la dimensión personal del trabajo de campo más importante que su vertiente académica, como ya dije. Esta capacidad transformadora de la participación radical en el estudio de prácticas espirituales se puede ilustrar con dos casos que muestran la intensidad del shock cognitivo que puede inducir el estudio de este tipo de prácticas, y particularmente el estudio de prácticas chamánicas asociadas al uso de plantas psicoactivas. En primer lugar nos encontramos con el caso de Juan Aranzadi. Su objetivo era “experimentar” el

trabajo de campo para alcanzar la “idoneidad” necesaria para optar a una plaza de Profesor Titular de Antropología en la UNED, pues

“(…) había unanimidad en que yo no era del gremio porque, ¡oh ausencia del supremo sacramento!, no había hecho *trabajo de campo*.

La angustia me reconcomía: ¿qué tenían *ellos* que no tuviera yo?, ¿qué habían hecho *ellos* que yo no hubiera hecho?, ¿a qué llamaban *trabajo de campo* aquellos pedantes?” (Aranzadi, 2001, vol.I:130. Cursiva en el original)

Decide trasladarse a Guinea Ecuatorial para estudiar el culto bwiti de los Fang, culto que gira en torno al uso ceremonial de la iboga (*Tabernanthe iboga* Baill.).

“Tantas eran mis ansias de pasar el prestigioso *rito de iniciación etnográfica* en condiciones heroicas (en una sociedad africana, en una cultura «otra», no «en casa» como la mayoría de mis compatriotas) que «me pasé» y, no contento con una iniciación, pasé por dos: a un precio físico y psicológico desmesurado - también en esto es fundamental sufrir: sufrir y enseñar después las llagas del martirio- me inicié al Bwiti y me convertí, de una tacada, en etnógrafo, en *bandji* ... y en psicópata bajo tratamiento psiquiátrico.

Sin duda alguna, dos iniciaciones en una sola fueron demasiado para mi cuerpo; demasiado desde una triple perspectiva: desde la perspectiva *bandji*, desde la perspectiva de una adecuada metodología etnográfica y desde la perspectiva de mi propia capacidad personal.” (Aranzadi, 2001, vol.I:133. Cursiva en el original)

Para la mala fortuna de Aranzadi, antropólogos que le habían precedido en el estudio de esta práctica espiritual como James Fernández o André Mary, habían optado por no iniciarse en la iboga considerando que era “metodológicamente innecesario e incluso teóricamente desaconsejable y contraproducente” (Aranzadi, 2001, vol.I:134), por lo que, evidentemente, no eran capaces de describir sus efectos, ni la cosmovisión a la que se accedía desde ‘dentro’, ni advertir acerca de la preparación física y mental que

debería tener un occidental previamente a la ceremonia. Por el contrario, los propios nativos aseguraban a Aranzadi, como sucede habitualmente en estos casos, que conocer desde ‘dentro’ la experiencia “era la fuente de sentido de sus ritos y símbolos.” (Aranzadi, 2001, vol.I:134). El resultado fue una experiencia traumática, “indigerible”, que posteriormente le causó “serias y perturbadoras secuelas psicológicas” (Aranzadi, 2001, vol.I:135).

Nos encontramos otro caso, el de Bonnie Glass-Coffin (2010), profesora de Antropología de la Universidad Estatal de Utah, que describe cómo, tras dieciocho años asistiendo a ceremonias de ayahuasca, al día siguiente de cumplir cuarenta y nueve años de edad, en una ceremonia alcanzó a entender de primera mano los mapas cognitivos y espirituales de las conexiones que existen entre las cosas, y de la conexión entre humanos y espíritus, lo que le lleva a reformular su comprensión acerca de cómo creencias y actitudes dan forma al mundo. Glass-Coffin se vio abandonando su concepción materialista de la cultura como modelo explicativo, y se dio cuenta que era parte de un universo animado, y cómo la realidad se estructura mediante nuestras acciones e intenciones:

“Como resultado de ese momento de transformación, he tenido que reevaluar mi entendimiento de cómo las actitudes culturales y creencias acerca de la forma del mundo dan forma o son formadas por las condiciones materiales y las limitaciones. (...) Esta experiencia en el umbral [“threshold experience”] también dio un nuevo significado al término relativismo ontológico (...) En ese momento, también, me encontré abandonando de una vez por todas el materialismo cultural que había dado forma a mi comprensión de cómo la infraestructura, la estructura y la superestructura interactúan para organizar y dar sentido a los mundos culturales. En lugar de ello, me di cuenta de que somos parte de un cosmos animado, y que lo que pensamos, lo que hacemos y lo que dejamos atrás (que es la forma en que suelo definir el término cultura a mis estudiantes) estructura una realidad que responde a nuestras acciones e intenciones. (...) Por otra parte, empecé a darme cuenta de que mi relación con la antropología

tendría que cambiar, o que tendría que abandonar mi lealtad a la disciplina por otra cosa” (Glass-Coffin, 2010:210)

Estos dos ejemplos ilustran el impacto que puede experimentar el investigador que se adentra en las cosmovisiones nativas, no desde una perspectiva simbólica, sino experiencial. Cuando se dice que la participación radical *permite experimentar lo que experimentan los informantes*, no se está dando una definición retórica. Apostar por la participación radical en el estudio de la práctica espiritual es una decisión metodológica que debe tomar el investigador tras haber calibrado cuidadosamente su capacidad personal para asumirla.

2.2.3. La participación radical como método heurístico

La participación radical en las ceremonias de ayahuasca puede ser entendida como un método que permite indagar empíricamente las prácticas chamánicas mediante operaciones cognitivas de tipo heurístico, como señalan Kahneman y Frederick (2005:267), rápidas y asociativas, vinculadas a la intuición, frente a otro tipo de operaciones cognitivas, caracterizadas por ser lentas y estar regidas por reglas, y estar vinculadas a la razón. En 2011 siento que he llegado a un punto de saturación en la observación, que mi comprensión de las prácticas chamánicas no avanza, y que necesito crear mi propio método de investigación (cf. epígrafe 2.1.). Dejar la grabadora y coger la maraca lo interpreto inicialmente como una forma de posponer la investigación. Sin embargo, este procedimiento se muestra como un método, paradójico, para investigar no investigando, revelándoseme su valor heurístico. Coger la maraca me permite, a su vez, emplear otros procedimientos heurísticos, como el empleo de lo que podría denominar formas alternativas de percepción en el trabajo de campo, frente a los modos hegemónicos de percepción en la observación participación, basados en el sentido de la vista y el oído, y sobre los que se asienta, en gran medida, el conocimiento científico. Como señala Descola (2005:107-108), la construcción moderna de la naturaleza se realiza a partir del “privilegio otorgado a la vista”, y del “sometimiento de lo real a la vista”, y señala la invención de dos dispositivos ópticos, el

microscopio en 1590, y el telescopio en 1605, como la base técnica sobre la que se sostiene la ontología dualista occidental. Y es sobre dualidades como las de cuerpo/alma, natural/sobrenatural, material/inmaterial, visible/invisible, que se construyen numerosas categorías analíticas de la antropología, que se aplican sobre ‘hechos’, que lo son en la medida en que son percibidos por la mirada, tal como señala Laplantine (1996:9): la “actividad de observación, la etnografía es, en primer lugar, una actividad visual o, como lo decía Marcel Duchamp de la pintura, una actividad retiniana.” Este “visualismo”, tal como lo denomina Fabian (1983:106), es el “sesgo cultural e ideológico” que hace de la vista el “más noble de los sentidos”, y hace de la geometría y de las conceptualizaciones gráfico-espaciales, el modo más “exacto” de comunicar conocimiento.

Frente a la hegemonía de la vista, y en segundo lugar del oído, autores como Dijk y Pels (1996:247), se plantean el reto de redefinir la realidad deconstruyendo la “jerarquía de facultades perceptivas”, dando, por tanto, la consideración de “hechos” a toda la información procedente de todas las capacidades perceptivas del cuerpo, especialmente lo que Dijk y Pels (1996:250, 262) describen como experiencias táctiles, parecidas a los sentimientos, pero sin ser emociones. Estas formas subalternas de experimentar y percibir no ofrecen las certezas que proporcionan la vista y el oído ante el hecho perceptivo. Es decir, uno tiene la certeza de haber *visto* o *escuchado* algo, aun cuando en ocasiones dude de su contenido; sin embargo, en las prácticas espirituales, uno muchas veces no sabe si ha percibido algo, o no. Durante las ceremonias de ayahuasca trato de ver y oír, *pero de otra forma*, algo que se logra gracias a los efectos psicoactivos de la ayahuasca, y que requiere de un aprendizaje. Algunos chamanes, tal como describo más adelante (capítulo 5), distinguen ‘ver’ y ‘mirar’ como dos actividades cualitativamente distintas. En las ceremonias de ayahuasca el chamán puede ‘mirar’ a un participante y observar su postura física y su lenguaje corporal; pero cuando el chamán ‘ve’ al participante, entonces lo percibe experimentando el chamán algo de lo que está experimentando el participante, y lo ‘percibe’ o ‘siente’ a través de la oscuridad de la sala.

Tratar de “ver las mismas cosas pero con otros ojos”, como decía Dácio Mingrone (Aguirre, 2000:258), es una dificultad a la que me he enfrentado en el trabajo de campo y que mencionan numerosos autores que practican la participación radical (Stoller, 1989:115; Glass-Coffin, 2010:208). En primer lugar, se sitúa el cuerpo en la ceremonia (Dijk y Pels, 1996:254-256, 262; Favret-Saada, 2009:441-442), como quien sitúa un instrumento de medición en el punto donde se va a realizar la toma de datos. Como señala Favret-Saada (2009:437, 440-441), esta aproximación metodológica de situar el cuerpo para la obtención de datos no es ni observación participante ni empatía, entendiendo la empatía como la técnica que trata de imaginar y representarse lo que sienten y perciben los otros, los que tenemos al lado, sino que uno es “afectado” personal y directamente, sin necesidad de tratar de percibir qué sienten los demás; tampoco consiste en tratar de analizar, entender o recordar lo que sucede en el campo. Es algo similar a lo que le sucede al antropólogo que mantiene relaciones sexuales con sus informantes (cf. Barley, 1983:201) ¿Se puede o se deben tomar notas durante el coito? van Binsbergen señala precisamente cómo los antropólogos que estudian el trance y la sexualidad se enfrentan a problemas de investigación similares (Dijk y Pels, 1996:262).

Por tanto, en la participación radical en las ceremonias de ayahuasca, el análisis hay que posponerlo (cf. Favret-Saada, 2009:443), y experimentar. Para Josep, chamán catalán, los occidentales “somos cocos con piernas”, es decir, nuestra atención está puesta en nuestra mente, lo que nos impide pensar desde el corazón y sentir las emociones del cuerpo. En una ocasión, al comienzo de una de sus ceremonias, Josep trata de explicar a los participantes qué actitud conviene adoptar ante la experiencia que se va a vivir, y que también es aplicable al investigador que participa:

la ‘primera mente’ es la que nace de la intuición, de la sabiduría interna. Todos ustedes alguna vez habrán tenido una corazonada (...) debería hacer eso, debería..., y rápidamente entra la ‘segunda mente’ y dice : ¡NOOOOOO! ¡Ni se te ocurra! Te van a criticar, va a pasar eso... ¡y ya la hemos jodido! La ‘segunda mente’ es la que se lo cuestiona todo, y entonces la fastidiamos. Pero la intuición, (...) la corazonada, siempre es la verdad de lo que debemos hacer,

siempre, aunque parezca una locura, aunque... sea algo tan gordo... ¡venga, que no puede ser! No, no. Rápidamente entra a funcionar la segunda (...) uff..., no hagas eso, vas a perder lo otro, entonces nos congelamos. Intenten esta noche estar solo en primera mente, sean niños, dejen que la intuición se abra solita, pónganse en esa frescura. Si viene la segunda mente, la saludan y la invitan a que se marche (...). No hay que luchar nunca contra la segunda mente, ni contra la sombra, ni nada, simplemente sabes que está ahí, que forma parte de ti..., ¡dejo que te vayas! (Josep)

La ‘segunda mente’, la mente racional, analítica, organizadora, controladora, es la que nos impide sentir y percibir. Para Josep, durante la ceremonia conviene hacer exactamente lo contrario de lo que aconsejan Hammersley y Atkinson (1983:133) a los etnógrafos en el trabajo de campo, cuando afirman que “la cuestión fundamental es que uno nunca debe entregarse completamente al momento o al lugar.” Durante las ceremonias trato de dejarme llevar, de “fluir”, como dice Ricardo Awananch, *uwishín* (chamán) shuar, y dejo que la grabadora haga su trabajo, almacenando los sonidos en la oscuridad, mientras que yo, con los ojos cerrados, trato de sentir y percibir el trabajo del chamán a través de sus ícaros, que en ocasiones acompaño con mi maraca.

2.2.4. La observación participación en ceremonias y dietas (2008 – 2014)

En el periodo comprendido entre 2008 y 2014 he participado en 71 ceremonias, cuyo registro cuantifico en el epígrafe 2.6.2. Como se aprecia en la tabla n°1, he participado, principalmente, en ceremonias de la modalidad vegetalista (cf. epígrafe 4.1.3.2.). Las ceremonias que son denominadas por los chamanes “de alianza”, son ceremonias en las que participan varios chamanes, que desarrollan trabajos pertenecientes a distintas modalidades, y están orientadas, como su nombre indica, a establecer un sentido de ‘alianza’ entre los chamanes presentes, y en las que participo en calidad de miembro de la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca. En otras ocasiones, estas ceremonias de alianza consisten en que un chamán organiza una ceremonia, y ofrece la ocasión a los participantes que acuden regularmente a sus trabajos a que conozcan el trabajo de

otro u otros chamanes, a los que se invita a participar en la dirección de la ceremonia. Estas ceremonias permiten observar el trabajo que exige conciliar y armonizar las distintas líneas de trabajo espirituales de los chamanes presentes, cada uno con su propia trayectoria personal y con su propia comprensión de cómo trabajar en las ceremonias de ayahuasca. Finalmente, hay dos ceremonias que califico de modalidad indeterminada dado que no dispongo de suficiente información para atribuirles a alguna de las tres modalidades que menciono (cf. epígrafe 4.1.3.). En ambos casos, los chamanes proceden del ámbito religioso ayahuasquero y han desarrollado un trabajo personal con la planta que los aproxima en distinta medida o a una modalidad indígena o a una vegetalista.

Tabla 1: Participación en ceremonias de ayahuasca por modalidades y contextos (2008 – 2014)

MODALIDAD / CONTEXTO	Nº CEREMONIAS
Alianza	10
Indeterminada	2
Originaria	9
Religiosa	6
Vegetalista	44

La descripción que hago de las ceremonias de ayahuasca en el capítulo 5 se basa, principalmente, en las ceremonias de las modalidades originaria y vegetalista. El desarrollo de las ceremonias de estas dos modalidades en España presenta suficientes similitudes para poder describirlas conjuntamente. Por el contrario, las ceremonias de la modalidad religiosa muestran diferencias sustanciales con las dos primeras, como son el presentar una estructura ceremonial más ritualizada; tener una dimensión colectiva de carácter eclesial o comunitario, siendo los participantes miembros estables de los grupos religiosos, entre los que se da una jerarquización; las ceremonias, si bien son dirigidas por una persona que recibe el nombre de *comandante* (Santo Daime), o *mestre* (UDV), la dirección no deja de estar sometida al escrutinio del colectivo de los participantes, que debe ajustarse a una estructura ritual y a un contenido doctrinal, estando todas estas características ausentes en las ceremonias de las modalidades originaria y vegetalista. El chamán indígena y vegetalista actúa en las ceremonias sin

estas constricciones de carácter religioso, lo que permite estudiar ‘lo que hace el chamán’ sin tener en cuenta todas esos condicionamientos, que por razones de tiempo y espacio no son analizadas en este trabajo.

En la tabla nº2 hago una relación de todas las ceremonias de ayahuasca en las que he participado en el periodo 2008–2014, indicando la fecha en que se celebra, la modalidad a la que la adscribo, el nombre del chamán que la dirige (cf. capítulo 4), y el lugar y el entorno donde se llevan a cabo.

Tabla 2: Relación de ceremonias de ayahuasca en las que he participado (2008 – 2014)

FECHA (aaaammdd)	MODALIDAD	CHAMÁN	LUGAR	ENTORNO
20081128	Vegetalista	Leopoldo (pseudónimo)	Ávila Prov.	Turismo Rural
20081129	Vegetalista	Leopoldo (pseudónimo)	Ávila Prov.	Turismo Rural
20090207	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Ávila Prov.	Turismo Rural
20090228	Religiosa	Santo Daime	Toledo Prov.	Finca Particular
20090508	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20090620	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20090624	Religiosa	Santo Daime	Toledo Prov.	Finca Particular
20090627	Indeterminada	Viana, Túlio Cídero	Madrid Com. Aut.	Aire Libre
20090718	Alianza	União do Vegetal (UDV)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20090722	Religiosa	União do Vegetal (UDV)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20100123	Vegetalista	Don Rafael	Madrid Com. Aut.	Sala de Yoga
20100210	Religiosa	União do Vegetal (UDV)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20100222	Vegetalista	Pablo y Mixi	Barcelona	Sala de usos

FECHA (aaaammdd)	MODALIDAD	CHAMÁN	LUGAR	ENTORNO
		(pseudónimos)		múltiples
20100310	Alianza	Alianza	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20100313	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20100415	Religiosa	Santo Daime	Toledo Prov.	Finca Particular
20100528	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20100529	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20100619	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20101020	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20101103	Vegetalista	Calixto (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Sala de usos múltiples
20101106	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20101127	Alianza	Alianza	Toledo Prov.	Finca Particular
20101221	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20110122	Vegetalista	Josep	Cáceres Prov.	Turismo Rural
20110203	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20110218	Vegetalista	Josep	Lugo Prov.	Turismo Rural
20110311	Vegetalista	Josep	Cáceres Prov.	Turismo Rural
20110324	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20110416	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20110514	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

FECHA (aaaammdd)	MODALIDAD	CHAMÁN	LUGAR	ENTORNO
20110602	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110716	Vegetalista	Periodo Dieta. Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20110917	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20111008	Alianza	Alianza	Cáceres Prov.	Turismo Rural
20111111	Vegetalista	Aquiles (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20111205	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20120105	Religiosa	Santo Daime	Toledo Prov.	Finca Particular
20120121	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20120225	Alianza	Frater (pseudónimo)	Toledo Prov.	Finca Particular
20120317	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar

FECHA (aaaaammdd)	MODALIDAD	CHAMÁN	LUGAR	ENTORNO
20120331	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20120517	Alianza	Alianza	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20120529	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos (pseudónimo)	Perú	Maloca
20120530	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos (pseudónimo)	Perú	Maloca
20120601	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos (pseudónimo)	Perú	Maloca
20120601	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos (pseudónimo)	Perú	Maloca
20120602	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos (pseudónimo)	Perú	Maloca
20120604	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos	Perú	Maloca
20120606	Vegetalista	Periodo Dieta. W.T. y Carlos (pseudónimo)	Perú	Maloca
20120728	Indeterminada	L.A.	Toledo Prov.	Finca Particular
20120825	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Cáceres Prov.	Finca Particular
20121027	Indígena	Awananch, Ricardo	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20121123	Vegetalista	Josep	Cáceres Prov.	Turismo Rural
20121221	Alianza	Alianza	Toledo Prov.	Finca Particular
20130218	Alianza	Alianza	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20130223	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

FECHA (aaaammdd)	MODALIDAD	CHAMÁN	LUGAR	ENTORNO
20130316	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20130412	Vegetalista	Josep	Cáceres Prov.	Turismo Rural
20130523	Alianza	Alianza	Madrid Com. Aut.	Vivienda Unifamiliar
20130622	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20131005	Vegetalista	Josep	Cáceres Prov.	Turismo Rural
20131115	Vegetalista	Ernesto	Perú	Maloca
20131219	Alianza	Alianza	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20140215	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular
20140410	Vegetalista	Frater (pseudónimo)	Madrid Com. Aut.	Finca Particular

En la tabla nº3 muestro el número de ceremonias en las que participo, según los chamanes que las dirigen. Predominan las ceremonias dirigidas por Frater (pseudónimo), una asociación formada por tres chamanes vegetalistas, seguidas por las ceremonias dirigidas por Ricardo Awananch, *unishín* (chamán) shuar.

Tabla 3: Ceremonias de ayahuasca en las que he participado, según el chamán que las ha dirigido (2008 – 2014)

CHAMÁN	Nº CEREMONIAS
Calixto	1
Don Rafael	1
Ernesto (ceremonia en dieta)	1
Frater (Aquiles, Carlos, Nak)	19
Frater (ceremonias en dietas)	6
Josep	6
Leopoldo	2
Pablo y Mixi	1
Ricardo Awananch	9
W.T. y Carlos (ceremonias en dietas)	7

Los lugares donde se celebraron las ceremonias se sitúan geográficamente, en su mayoría, a lo largo de la Sistema Central de la Península Ibérica, desde Cáceres hasta Guadalajara (tabla nº4). También participo en una ceremonia en la provincia de Lugo y otra en la ciudad de Barcelona. Ocho de estas ceremonias tienen lugar en Perú, en el contexto de las dietas que realizo allí. Hay que señalar que los chamanes trabajan, en todos los casos estudiados, en diversos puntos de España, y muchos de ellos dirigen ceremonias en otros países de Europa, y algunos dirigen o han dirigido ceremonias en el norte de África.

Tabla 4: Lugares donde se celebran las ceremonias de ayahuasca en las que participo (2008 – 2014)

LUGAR	Nº CEREMONIAS
Ávila Prov.	3
Barcelona	1
Cáceres Prov.	13
Lugo Prov.	1
Madrid Com. Aut.	37
Toledo Prov.	8
Caserío de Llucanayacu (Perú)	7
Iquitos (Perú)	1

La participación en las dietas me ha permitido conocer el procedimiento básico que siguen los chamanes en su proceso de formación. Las dietas son periodos de alrededor de una semana durante el cual el dietante ingiere a diario una determinada planta o conjunto de plantas en condiciones de aislamiento, y bajo restricciones alimentarias y conductuales, con el objetivo de adquirir sus propiedades. Las dietas que he llevado a cabo son tres, que suman un total de veintiséis días. La primera dieta, de once días, la realizo en la provincia de Cáceres, en junio de 2011, en la que dieto tabaco (*Nicotiana spp.*). La segunda dieta, de ocho días, la llevo a cabo en un lugar próximo Chazuta, en el departamento peruano de San Martín, en mayo de 2012, donde dieto ajo sachá (*Mansoa alliacea*). La tercera dieta, de siete días, tiene lugar en noviembre de 2013, en la ciudad

de Iquitos, en el departamento peruano de Loreto, donde dieto nuevamente tabaco. Esta dieta de tabaco, basada en la purga, la describo en detalle en el capítulo 6 como un *caso extendido*, con objeto de explicar las diferencias y similitudes terapéuticas de dos prácticas vegetarianas amazónicas, la purga y la ceremonia de ayahuasca, método que permite, según Burawoy (1991b:271), “(re)construir” la teoría a partir de los datos recogidos mediante la observación participación, y en este caso, mediante el método de la participación radical.

En España participo, además, en otras ceremonias chamánicas en las que se emplean otras plantas psicoactivas. Así, participo en dos ceremonias de peyote (*Lophophora williamsii*) dirigidas por V.C., un *Chief* (‘jefe’) de una iglesia adscrita a la *Native American Church*, en la Región de Murcia y en la provincia de Cáceres, y una ceremonia dirigida en la ciudad de Madrid por Amek (pseudónimo), un chamán español, con hongos *Psilocybe mexicana*, más conocidos en Mesoamérica como “niñitos” (Wasson, 1980:66), “angelitos” (Heim, 1978:185-187), o por el término nahuatl *teonanácatl* (Wasson, 1980:71).

2.3. Entrevistas y conversaciones

En 2006 los primeros informantes con los que trabajo son personas que formaban parte del grupo que participaba regularmente en las ceremonias de ayahuasca de Dácio Mingrone. En este periodo (tabla nº5) hago seis entrevistas estructuradas siguiendo un cuestionario de preguntas abiertas, con el fin de hacer una reconstrucción histórica de la figura de Dácio, de su llegada a España, y del tipo de trabajos que realizaba. Las entrevistas fueron grabadas en vídeo, y posteriormente analizadas para escribir el guión biográfico que empleé en el montaje de un vídeo documental titulado *Uso de la ayahuasca en un contexto no autoritario. El caso de Dácio Mingrone (1959-2000)*, de 44 minutos de duración, donde se incluyen documentos fotográficos y audiovisuales de los informantes.

Tabla 5: Fecha y duración de las entrevistas realizadas en el año 2006 mediante cuestionarios

FECHA (aaaammdd)	DURACIÓN (hh:mm)
20060420	1:41
20060424	1:20
20060427	2:43
20060520	0:41
20060525	0:41
20060526	1:02
Total	8:08

Desde mediados de 2006 hasta mediados de 2008 (tabla nº6) realizo once entrevistas a participantes, y a algunas personas que dirigen ceremonias, tanto chamanes como psicoterapeutas. Estas entrevistas no son estructuradas, sino que se desarrollan como conversaciones orientadas a conocer las circunstancias que llevan a una persona a tomar ayahuasca, y qué se encuentran. Las conversaciones se inician con la misma pregunta: ¿cuándo oyes hablar por primera vez de la ayahuasca?, a partir de la cual se va desplegando un relato de situaciones, motivaciones, expectativas y de cambios experimentados en sus vidas; y si han tomado ayahuasca varias veces y con distintos chamanes, les pido que comparen las distintas experiencias para identificar las semejanzas y las diferencias que hubieran percibido.

Tabla 6: Fecha y duración de las entrevistas no estructuradas (2006 – 2008)

FECHA (aaaammdd)	DURACIÓN (hh:mm)
20070405	1:24:00
20070923	1:56:00
20070926	1:16:00
20070928	0:11:00
20071029	1:55:00
20071030	2:40:00
20071114	2:58:00
20071128	1:49:00

FECHA (aaaammdd)	DURACIÓN (hh:mm)
20080201	2:26:00
20080405	3:53:00
20080408	0:46:00
Total	21:14

También a partir de diciembre de 2006 en adelante empiezo a grabar las rondas de presentación e integración que hacen los participantes en las ceremonias. En las rondas de presentación se ponen de manifiesto, principalmente, motivaciones y expectativas, y en las rondas de integración los procesos de cambio que han experimentado a lo largo de la ceremonia de ayahuasca. Las rondas de integración que se producen al día siguiente de la ceremonia, y que las grabo de manera independiente a las ceremonias, suman alrededor de 20 horas de audio.

No me es posible cuantificar las numerosas conversaciones mantenidas con los informantes, no sólo alrededor de las ceremonias de ayahuasca, sino en los diferentes dominios del ámbito ayahuasquero, como son las asociaciones en las que participo. En el trabajo del DEA empleé testimonios de 35 informantes, y dispongo de una relación, no exhaustiva, de alrededor de 350 personas con las que he mantenido algún contacto.

2.4. Método biográfico

A partir de abril de 2008 la investigación se va focalizando poco a poco en los chamanes, mediante la observación de sus trabajos durante las ceremonias a través de la participación radical, y a través de algunas entrevistas, e innumerables conversaciones. Es a través de estas entrevistas y conversaciones que trato de obtener un relato de vida de los chamanes, con un resultado desigual. De entre los chamanes con los que he participado en sus ceremonias, los hay que se muestran muy comunicativos y dispuestos a facilitar información acerca del origen de su vocación chamánica, y de su proceso de formación, y otros, por el contrario, que no desean colaborar con este trabajo. En estos últimos casos recurro a testimonios de otros participantes, correos

electrónicos de las personas que colaboran con los chamanes en la organización de sus ceremonias, o información en Internet. Con dos chamanes llevo a cabo una entrevista biográfica que se centra en aspectos concretos de sus vidas: nacimiento, estudios, actividad profesional, cómo conocen la ayahuasca, cómo se forman como chamanes amazónicos, la descripción del trabajo que hacen en las ceremonias, así como detalles de su vida familiar y sus relaciones de pareja. Estos relatos de vida obtenidos a través de entrevistas, y en otros casos por sucesivas conversaciones espaciadas en el tiempo, tratan de establecer relatos biográficos paralelos que permitan acumular evidencias y establecer algún tipo de generalización (Pujadas, 1992:52-53).

Ricardo Awananch, *uwishín* (chamán) shuar, nacido en Ecuador, representa un caso excepcional en esta investigación. Si bien en España trabajan con cierta regularidad diversos chamanes indígenas, Ricardo es el único chamán originario altoamazónico, que yo haya conocido, que vive de manera permanente en España, hasta su fallecimiento. Las ceremonias de ayahuasca pertenecientes a la modalidad chamánica originaria son descritas en el capítulo 5 a partir del estudio de un único caso. El objetivo inicial de mis entrevistas con Ricardo era elaborar, a largo plazo, y más allá del marco de esta Tesis, una historia de vida. La disposición de Ricardo siempre era colaboradora, pero concertar los encuentros era complicado. Las tres entrevistas que mantuve con él se dieron antes de celebrar una ceremonia de ayahuasca, a las que yo acudía unas horas antes para disponer de tiempo para poder hablar. En otras tres ocasiones en las que concerté con él un encuentro al margen de las ceremonias, siempre surgieron contratiempos: en una ocasión le llamó una paciente, una médico a la que Ricardo le estaba tratando un problema degenerativo en la mandíbula, que la biomedicina había dado como incurable; en otra ocasión, surgió un viaje a Granada con su familia; en la tercera ocasión, como Ricardo no conducía, la entrevista se transformó en una conversación mientras le llevaba en coche a hacer unas gestiones que necesitaba realizar.

Mi primera entrevista con Ricardo, en junio de 2009, trato de centrarla en los Shuar en general, y en la comunidad en la que nace. En primer lugar comentamos un artículo de Michael Brown (1990) titulado *El malestar del chamanismo*, que me había recomendado

Steven Rubenstein, entre otras referencias bibliográficas, para enmarcar el estudio de los Shuar. En este artículo Brown muestra lo que parece ser un enfrentamiento entre los participantes y el chamán durante una ceremonia de ayahuasca awajún (entonces llamados aguaruna), grupo étnico emparentado con los Shuar, que el resumen del texto describe así:

“En un análisis textual de una sesión de curación chamánica entre los aguaruna, el autor muestra cómo los clientes rivalizan con el chamán en la conformación de los contornos discursivos de la sesión, fusionando temas políticos y médicos revelando las contradicciones inherentes a un sistema de creencias en el que el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos. Las revelaciones del chamán sólo trasladan el desorden del cuerpo humano a la entidad política.” (Brown, 1990:63)

Le comento el artículo de Brown, y le leo algunos fragmentos. Ricardo escucha con una expresión seria, y luego sonríe y dice que no es posible, que no se puede cambiar el curso que sigue un *uwishín* en una sesión, y que son muy queridos en su comunidad, que son invitados a todos los eventos importantes, que la gente se pone en sus manos para ser sanados, que la vida y la muerte de las personas están en manos del *uwishín*, y que no puede existir ese ‘enfrentamiento’ o ‘descontento’ con su trabajo. Tras comentar este texto percibo en Ricardo un cambio, y ya no hablamos de los Shuar en general, sino que la entrevista se centra en su familia, en su padre, también *uwishín*, en su madre, también *uwishín*, en sus hermanos y hermanas, en sus tíos y tías, en sus abuelos y abuelas, muchos *uwishín*. Rubenstein (comunicación personal, 9 de junio de 2009) me señala que le parece un error privilegiar la figura del chamán como experto en el conocimiento de “estados extáticos/conocimiento del otro mundo” dada la amplitud de conocimientos de la cultura shuar sobre “alucinógenos”. Y, efectivamente, a través de Ricardo observo la amplitud de la chamanidad en su familia extensa. La transmisión de conocimientos chamánicos mediante transmisión de ‘energías’, tal como lo describe Ricardo, se da dentro de la familia extensa, pero también incluye a los afines, en la medida en que, según Ricardo, entre los Shuar el suegro puede constituirse

en maestro* del yerno, transmitiéndole sus ‘energías’, de tal forma que gran parte de la comunidad parece estar vinculada por lazos chamánicos.

La siguiente entrevista, en diciembre de 2010, se centra en su vida, cuyo eje biográfico Ricardo lo construye a partir del concepto de “visión” que prefigura su vida ya antes de su nacimiento. Su relato se constituye a partir de sucesivas “visiones” que le van mostrando cómo integrar su condición de *unishín* shuar en el mundo occidental, y del papel central que juega la ayahuasca:

Entonces por eso que yo ¡nunca! he dejado este... la planta, la abuelita [la ayahuasca], mi tradición, ¡mi cultura!, porque esa es la que me ha dado mucha fuerza para poder ver esas dos cosas de así... y asimilarrrr, para poder fluir en ese mundo, en esos dos mundos. (Ricardo)

Acerca del género de la ayahuasca, a la que Ricardo llama ‘abuelita’, Rosa Awananch hace la siguiente precisión:

Cuenta la tradición que fue un hombre sanador que avanzada su edad decía que no moriría sino que se trasformaría en una medicina para la curación de las personas. Cierta día salio de la casa y se perdió, tanto buscar encontraron una linda planta como bejuco, cortaron los bejucos, cocinaron, bebieron y se dieron cuenta que era Natem. La ayahuasca para el Shuar es varón y no mujer. (Rosa Awananch)

La última entrevista tiene lugar en octubre de 2012, y su objetivo era hablar de sus ícaros, la mayoría en idioma shuar. Como en otras ocasiones, estaba prevista una ceremonia de ayahuasca más tarde. Cuando llego Ricardo tenía que preparar el tipi de la ceremonia y acabar de cocinar la ayahuasca de aquella noche. Mi previsión era poder disponer de varias horas para escuchar los ícaros, y dado que no había electricidad en la finca en la que vivía, me había provisto de una batería y un pequeño equipo de sonido. La entrevista empezó tarde y los participantes de la ceremonia llegaron pronto, por lo

que el análisis de los ícaros se redujo a poco más de diez minutos. Tras su fallecimiento, en junio de 2014, quedan la historia de vida y el análisis de los ícaros inconclusos.

2.5. Documentos

2.5.1. Monografías y publicaciones periódicas

Para contextualizar los diversos aspectos relacionados con el objeto de estudio de esta Tesis se ha recurrido a un abundante número de monografías y artículos de publicaciones periódicas acerca de prácticas chamánicas en general, haciendo énfasis en aquellos textos referidos al continente americano, y especialmente aquéllos referidos a prácticas chamánicas en la región del alto Amazonas.

Es frecuente encontrar autores que señalan al inicio de sus trabajos que los estudios sobre chamanismo son una moda. Esta afirmación parece fundarse en el constante aumento de publicaciones sobre la materia. Consciente desde el inicio del trabajo de campo, en 2006, del volumen de información que se requeriría manejar para enmarcar teóricamente las prácticas chamánicas, diseñé una base de datos bibliográfica ajustada a mis necesidades, partiendo de mis conocimientos y experiencia en la gestión y consulta de bases de datos como documentalista de profesión, para controlar no sólo el gran volumen de referencias bibliográficas, sino también la gestión y control de los documentos primarios en formato digital, de los que se puede disponer cada vez con mayor facilidad. Una vez diseñada la base de datos, procedí al vaciado de una selección de bases de datos bibliográficas disponibles en línea a través de la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, reuniendo todos aquellos registros bibliográficos relevantes acerca de mi objeto de estudio. Para determinar la relevancia de los registros, acoté la búsqueda a las revistas con un factor de impacto conocido. Para evitar los sesgos propios de las bases de datos comerciales, por lo general producidas por grandes compañías anglosajonas, realicé vaciados específicos de bases de datos y revistas latinoamericanas con objeto de reunir información específica sobre las prácticas chamánicas en Suramérica. En diciembre de 2013 la base de datos cuenta con

alrededor de 22.000 registros, de los cuales unos 5.000 tratan de prácticas chamánicas, alrededor de 400 hacen referencia al área amazónica, y la mitad al alto Amazonas.

Ilustración 1: Análisis de mi base de datos bibliográfica

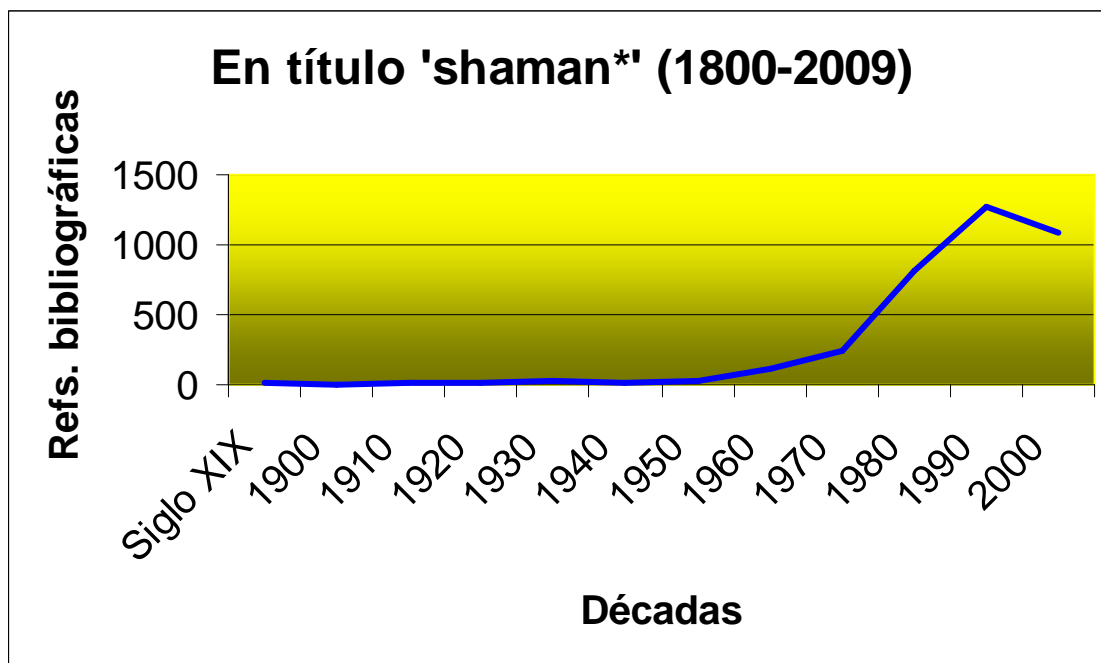
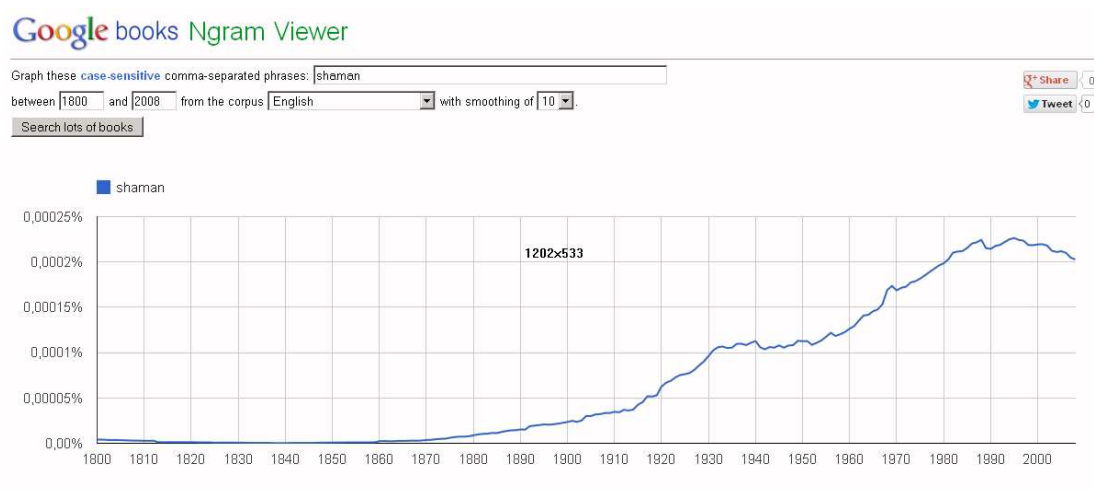


Ilustración 2: Análisis de Ngram. Fuente: <http://books.google.com/ngrams> (consultado el 25/03/2013).



Para tratar de probar si efectivamente estamos ante una moda en los estudios del chamanismo, hice dos comprobaciones bibliométricas de las publicaciones en esta materia, a partir del análisis de mi propia base de datos, y de la base de datos de libros digitalizados de Google. Cuantificando la aparición del término ‘shaman*’ en el campo título en mi base de datos, obtuve la curva que figura en la ilustración nº1.

Buscando en la base de datos de libros digitalizados de Google el mismo término ‘shaman*’, nos encontramos con la curva que se observa en la ilustración nº2. Comparando ambas curvas se puede observar que, efectivamente, hay un fuerte incremento en la producción bibliográfica a partir de los años 1960, pero ambas curvas señalan igualmente un cambio de tendencia en los años 1990, para iniciar un claro descenso en la producción bibliográfica hacia el año 2000. A la vista de estas gráficas, creo que se puede concluir que la explosión de estudios en torno a la práctica chamánica ha tocado a su fin, por ahora al menos.

La mayor parte de los registros han sido indizados con descriptores temáticos y geográficos, que unido a los campos propios de la catalogación bibliográfica convencional, me ha permitido analizar y consultar la literatura científica, convirtiéndose en una herramienta de trabajo imprescindible a lo largo de todo el proceso de elaboración de esta Tesis.

2.5.2. Documentos oficiales

Como ya señalé, las prácticas chamánicas amazónicas en España sufren de una doble estigmatización que las hace especialmente invisibles a la investigación. Los documentos oficiales más consultados han sido atestados policiales, autos y sentencias judiciales, recursos y alegaciones de abogados, informes de la Agencia del Medicamento, informes analíticos del Instituto Nacional de Toxicología, documentos de Plan Nacional sobre Drogas, y del Observatorio Europeo de las Drogas y las Toxicomanías, así como una variada jurisprudencia y legislación nacional e internacional. La única información oficial no asociada a la persecución de estas

prácticas es la que se encuentra en el Registro de Entidades Religiosas, de la Subdirección General de Relaciones con las Confesiones del Ministerio de Justicia.

Dado que los chamanes con los que he trabajado se forman en la selva altoamazónica, consideré relevante disponer de una cronología lo más detallada posible de sus viajes a Suramérica, su frecuencia y su duración, por lo que solicito a cuatro chamanes poder consultar sus pasaportes como el medio documental idóneo para poder establecer los periodos de dieta, lugares y plantas dietadas en su proceso de formación. En tres casos no conservaban los pasaportes salvo el actual, y en un caso pude consultar los pasaportes desde 1997 hasta 2014.

2.5.3. Documentos de los medios de comunicación

Las noticias que aparecen en los medios de comunicación están referidas, prácticamente en su totalidad, a detenciones de personas por importar ayahuasca, detenciones instadas por el Departamento de Aduanas e Impuestos Especiales de la Agencia Tributaria. Más allá de estas noticias acerca de unas detenciones que serán comentadas más adelante, y sin un afán de exhaustividad, es interesante señalar que la referencia más antigua que he encontrado acerca de la ayahuasca en un medio de comunicación se refiere a dos programas emitidos por Televisión Española. El primero se emite el 21 de noviembre de 1982 en la segunda cadena, dentro del espacio dirigido y presentado por Fernando Jiménez del Oso, en el que el antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna presenta su documental *Don Emilio y sus doctorcitos*. Tras su emisión se establece un coloquio entre Jiménez del Oso, Luna, y el periodista Miguel de la Quadra Salcedo, en el que éste describe su experiencia con el yagé. El segundo programa es un capítulo de la serie *La aventura humana*, titulado *La sogá de la muerte*, dirigido y presentado por Alberto Oliveras, emitido por la primera cadena el 21 de octubre de 1985.

2.5.4. Internet

Internet, como fuente de información multimedia, permite acceder a una multitud de información relacionada con la ayahuasca, que no ha dejado de crecer. Se pueden encontrar textos, canciones e ícaros, y grabaciones de ceremonias de ayahuasca con facilidad, sin mencionar las numerosas páginas web que buscan atraer a turistas a la selva para que puedan experimentar una ceremonia de ayahuasca con un “chamán”. En una búsqueda realizada en Internet el 19 de junio de 1997 usando el metabuscador Webcompas (que buscaba simultáneamente en todos los buscadores existentes por entonces: Altavista, Excite, Lycos Search e InfoSeek –Google no existía por entonces-), del término ‘ayahuasca’ sólo existían 227 referencias. Hoy en día un sólo buscador, Google, arroja 3.820.000 referencias (búsqueda efectuada el 20 de diciembre de 2012).

Para el estudio de las prácticas chamánicas en España el interés de Internet como fuente de información es, a día de hoy, relativo. Es excepcional que algún chamán anuncie sus ceremonias en Internet, ya sea en su página web personal, a través de Facebook, o por otro medio en línea. Sin embargo, tres de los chamanes con los que he participado en sus ceremonias tienen centros propios en la selva peruana, y disponen de páginas web donde describen las actividades que desarrollan en Perú, lo que permite recabar información adicional de carácter biográfico.

El correo electrónico es el medio más empleado para comunicarse en el ámbito ayahuasquero, a través del cual se da información acerca de encuentros, jornadas, talleres, programas, seminarios, cursos, etc. Sin embargo, el control real o imaginario que existe sobre las comunicaciones electrónicas hace que la información relativa a las ceremonias de ayahuasca sea escasa, y que muchos correos omitan palabras clave, o que se empleen eufemismos, o simplemente indiquen la fecha de la ceremonia o un calendario de fechas, sin ninguna otra aclaración, sabiéndose por la identidad del remitente a qué se refiere el contenido del mensaje. Salvo que el mensaje de correo adjunte algún documento, el mensaje en sí es poco informativo

2.5.5. Documentos personales

El empleo de documentos autobiográficos se circunscribe a un conjunto de libros narrando experiencias personales con la ayahuasca en la selva amazónica, como son los de López de Dicastillo (1992), Cal (1998), Domingo (2005), Vila i Tronchoni (2007), y la novela de trasfondo autobiográfico de Suárez Álvarez (2010).

Al inicio del trabajo de campo, con motivo de las entrevistas que realizo a diversas personas que formaban parte del grupo de amigos de Dácio Mingrone, muchas de ellas me facilitan fotografías, numerosas grabaciones de audio de las ceremonias de ayahuasca de Dácio entre los años 1990 a 1995, y diversas grabaciones de vídeo de aquellos años, digitalizando todo el material para futuros trabajos de investigación.

También dispongo de unos pocos dibujos realizados por los informantes durante las entrevistas, que realizaban ocasionalmente para describir visualmente algunas de las imágenes que habían percibido durante las ceremonias de ayahuasca. También cuento con un conjunto de dibujos realizados por el tabaquero Ernesto García durante la dieta de tabaco que llevo a cabo en noviembre de 2013, y que incluyo en el capítulo 6.

2.6. Registro de datos

2.6.1. Notas de campo

He llevado un registro sistemático de todas las ceremonias en las que he participado. Para el registro de las notas de campo he empleado dos medios: el uso de una pequeña libreta cuyo tamaño me permitía llevarla siempre conmigo, y en la que hacía breves anotaciones que me servían de esquema temporal para, en los días sucesivos, poder redactar unas notas de campo más completas en el ordenador. A veces la intensidad de la experiencia pedía no ser inmediatamente verbalizada, pues me solía suceder que a medida que la iba describiendo en las notas, los aspectos más sutiles de la misma se

iban desvaneciendo en la memoria. El esquema temporal anotado en las libretas fue de gran utilidad dado que, por lo general, transcurrían entre uno y tres días desde la celebración de las ceremonias y la redacción de las notas.

En el contenido de las notas señalo, por lo general, si dispongo de material grabado, sea audio, vídeo o fotografías, y reseño el tiempo tardado en coche hasta llegar al lugar de la ceremonia, y los kilómetros efectuados. También recojo información personal acerca del tipo de prescripciones que he seguido los días previos a la ceremonia, así como mis posibles expectativas, y mis incertidumbres. A continuación trato de establecer una descripción cronológica de los hechos observados, siguiendo un esquema básico referido a datos previos a la ceremonia, durante la ceremonia, y posteriores a ella. El tipo de datos que recojo hacen referencia al número de participantes, con una breve descripción de ellos; disposición de los participantes en la sala, parafernalia de los chamanes, instrumentos musicales empleados, información sobre la ayahuasca empleada, efectos subjetivos que he experimentado, sucesos que se dan en la ceremonia y que permiten contextualizar la grabación de audio, el contenido de comentarios que se dan antes y después de la ceremonia, así como la transcripción literal de algunas expresiones. En las notas recojo como parte de la información relativa a las ceremonias los efectos subjetivos que percibo en mí durante los días posteriores, así como una multitud de detalles que incluyo en un apartado de ‘varios’ que, como un continuo goteo, voy recordando a lo largo de días, e incluso de semanas o meses.

Afortunadamente, en la gran mayoría de las ocasiones se me ha permitido grabar las ceremonias, gracias a lo cual dispongo de la información necesaria para hacer su análisis. De lo contrario, carecería casi por completo de información de lo que sucede *durante* la ceremonia. El registro en una libreta de datos relativos a una ceremonia de ayahuasca de la modalidad vegetalista es una tarea difícil dado que, en primer lugar, las ceremonias se hacen a oscuras, y en segundo lugar, los efectos de la ayahuasca impiden en gran medida actividades de carácter analítico.

Desde el inicio de la investigación, dado su carácter exploratorio en un ámbito no estudiado con anterioridad en España, me planteo posponer hasta el momento de la redacción de este trabajo la formulación de hipótesis tentativas que pudieran surgir durante el trabajo de campo. Por tanto, las notas son descriptivas, y evito incluir anotaciones de carácter analítico que pudieran prefigurar una explicación *a priori* de hechos posteriores, para no caer en la tentación de escribir la Tesis “espontáneamente” a partir de las notas de campo (Ruiz Olabuénaga, 2003:223). Por tanto, la Tesis está redactada a partir de las ideas que van surgiendo en el propio proceso de análisis del material registrado, y no recoge formulaciones teóricas previas a este momento.

Además de las notas de campo tomadas tras las ceremonias de ayahuasca, tomo notas acerca de las actividades desarrolladas en la Asociación Eleusis y en la Plantaforma. Las notas de campo referentes a la Plantaforma suponen 115 páginas, que contienen numerosas anotaciones no incluidas en las actas que redacto de las reuniones en mi calidad de secretario, y que desde 2006 hasta 2013 suponen 678 páginas referidas a treinta y siete reuniones.

2.6.2. Registros audiovisuales

Las grabaciones de audio entre 2006 y 2014 suman un total de 449 horas y 16 minutos, y las grabaciones de vídeo en el mismo periodo suman un total de 22 horas y 53 minutos. La casi totalidad de estas grabaciones contienen ceremonias de ayahuasca y entrevistas a los participantes.

Varias circunstancias hicieron que dejara de emplear el vídeo en el trabajo de campo. Las ceremonias de ayahuasca, al tener lugar en penumbra o en total oscuridad, dificulta su grabación. Además, es complicado operar la cámara bajo los efectos de la ayahuasca, y tiene un carácter muy intrusivo para los participantes en esas circunstancias. El uso de la fotografía ha estado condicionado por iguales circunstancias, y se ha empleado, por lo general, tras haberse celebrado la ceremonia. Sí he empleado el vídeo en algunas ocasiones usando no la grabación continua, sino grabando ‘frames’ sueltos con un

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

temporizador, lo que reproducido causa un efecto de cámara rápida, y permite observar determinados patrones de movimientos, como en el caso de Ricardo Awananch montando su mesa-altar sobre la que dispone su parafernalia, o el montaje de temazcales o inipis.

El uso de grabadoras digitales ha sido el medio de registro idóneo. Son fáciles de manejar, tienen un tamaño discreto, permiten almacenar las numerosas horas que dura una ceremonia de ayahuasca, alrededor de unas cinco, e incluso ceremonias completas de peyote, que pueden sobrepasar las doce horas.

En la tabla nº7 cuantifico el volumen total de grabaciones efectuadas entre 2006 y 2014 según el contenido de la grabación. En primer lugar puede observarse cómo las grabaciones se centran en los participantes para pasar a centrarse en los chamanes. En segundo lugar, se aprecia que las ceremonias de ayahuasca son las que generan un mayor volumen de grabaciones.

Tabla 7: Cuantificación grabaciones de audio y vídeo (2006 – 2014)

AÑO	ENTREVISTAS A CHAMANES (hh:mm:ss)	ENTREVISTAS A PARTICIPANTES (hh:mm:ss)	CEREMONIAS DE AYAHUASCA (hh:mm:ss)
2006	0	14:34:04	5:04:06
2007	2:06:05	15:03:55	2:25:59
2008	4:37:52	2:45:10	28:25:38
2009	0:47:29	0	36:14:13
2010	1:37:36	0	69:53:39
2011	0	0	33:44:27
2012	0:11:48	0	85:39:58
2013	0	0	36:15:39
2014	0	0	6:21:55
TOTAL	9:20:50	32:23:09	304:05:34

En la tabla n°8 cuantifico las grabaciones de audio según la modalidad de la ceremonia. La modalidad originaria, representada por Ricardo Awananch, y la vegetalista, son las que acumulan un mayor volumen de grabaciones.

Tabla 8: Cuantificación de grabaciones de audio según la modalidad de toma de ayahuasca

AÑO	INDÍGENA (hh:mm:ss)	VEGETALISTA (hh:mm:ss)	RELIGIOSA (hh:mm:ss)	INDETER. (hh:mm:ss)	ALIANZA (hh:mm:ss)	PSICOTER. (hh:mm:ss)
2006				5:04:06		
2007						2:25:59
2008		22:10:01	8:12:47	5:40:42		
2009	16:48:36	2:07:59	15:27:14	6:38:12		
2010	30:05:18	23:36:51	6:03:12		14:52:24	
2011	8:43:08	30:44:57				
2012	7:01:22	22:55:24	8:36:14	9:28:23	13:13:45	
2013		33:03:20				
2014		6:21:55				
	62:38:24	134:38:32	38:19:27	26:51:23	28:06:09	2:25:59

Las grabaciones que recogen las rondas de presentación e integración, en la que los participantes hablan antes o después de la ceremonia de ayahuasca, suman 31 horas. En relación con las ceremonias de ayahuasca se desarrollan otras prácticas chamánicas como son los inipis o temazcales, las purgas y las dietas. Las grabaciones que recogen estas prácticas suman 12 horas de audio, y 45 minutos de vídeo.

Las grabaciones de audio y las fotografías se generaron en formato digital, lo que permitió su almacenamiento directo en discos duros de ordenador. El vídeo se grabó en formato digital pero en un soporte de cinta magnética, lo que requirió capturar las imágenes de la cinta y transferirlas al ordenador. Posteriormente las imágenes se editaron añadiendo una cabecera identificativa y cambiando el formato original de grabación a otro que pudiera ser visionado en reproductores de vídeo convencionales. Todos los ficheros fueron identificados con la fecha y lugar de grabación, más otros datos adicionales en función de su contenido. Los datos de todas las grabaciones

fueron registradas en una hoja de cálculo para facilitar su búsqueda, cuantificación, y su posterior análisis.

La tabla nº9 muestra, *grosso modo*, el volumen de almacenamiento de todas las grabaciones audiovisuales efectuadas en el periodo 2006 a 2013.

Tabla 9: Cuantificación del volumen de almacenamiento de las grabaciones audiovisuales (2006 – 2013) en Gigabytes

AUDIO	VÍDEO	FOTOS
19 GB	11,5 GB	3,08 GB

2.7. Técnicas de análisis

2.7.1. Análisis de los textos

Una fuente de información textual han sido los correos electrónicos recibidos anunciando ceremonias, que permiten extraer información biográfica de los chamanes, calendario de celebraciones, lugares, precios, y prescripciones, consejos o recomendaciones a seguir antes de la asistir a la ceremonia. Para tratar de cuantificar el ámbito ayahuasquero reuní en una hoja de cálculo, de manera sistemática, la información de todas las convocatorias que se hicieron a lo largo del año 2010, y que me llegaron por correo electrónico, información completada con la de algunas páginas web (cf. epígrafe 4.4.3.).

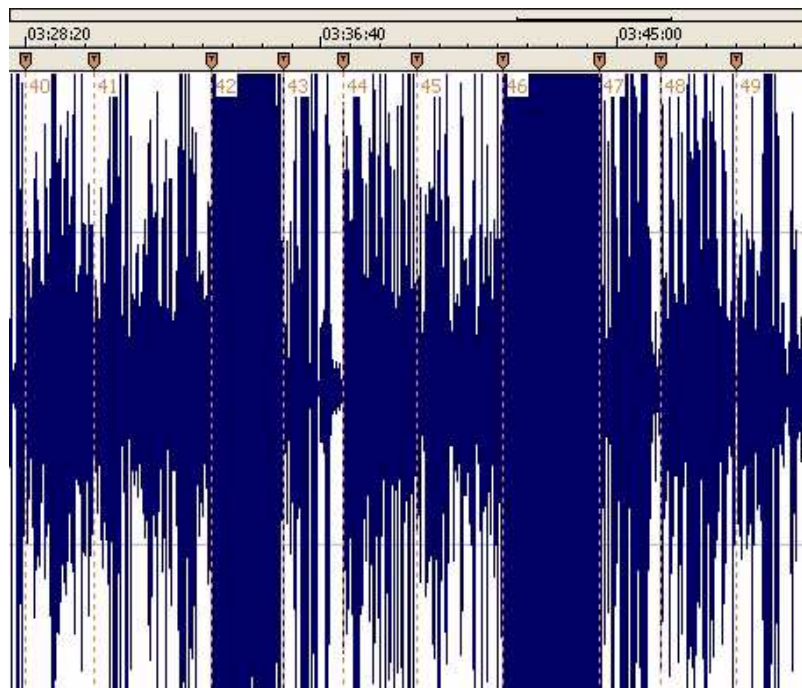
A lo largo de estos años los correos almacenados se cuentan por miles, y mediante la aplicación Google Desktop, que actúa como un buscador interno dentro del propio ordenador, pueden ser buscados y recuperados empleando diversas estrategias de búsqueda similares a las empleadas en un buscador tipo Google.

2.7.2. Análisis de las grabaciones audiovisuales

Para el análisis de las grabaciones de vídeo y audio, tanto de las entrevistas como de las ceremonias de ayahuasca, he empleado de manera conjunta dos aplicaciones informáticas: un reproductor de vídeo, o en su caso un reproductor de audio, y una hoja de cálculo, en la que se anota el minutado, la descripción y el análisis del contenido. El tratamiento de los datos a través de la hoja de cálculo, previamente codificados, permite hacer comparaciones entre ceremonias de un mismo chamán, o entre ceremonias de distintos chamanes, y obtener de manera automática duraciones de ícaros, o tiempo transcurrido desde la primera toma de ayahuasca de cualquier elemento descrito en el análisis. Para el análisis de vídeos se ha empleado igualmente una hoja de cálculo con campos similares al los del análisis de audio.

En el análisis de audio empleé una aplicación que permite visualizar las grabaciones en forma de onda, logrando identificar a simple vista bloques de sonidos separados por silencios, como los ícaros, lo cual es especialmente relevante en las grabaciones de las ceremonias de ayahuasca (ilustración nº3).

Ilustración 3: Forma de onda de una grabación de audio



En la hoja de cálculo hago una descripción de la ceremonia, que segmentó en bloques y se van describiendo a través de los siguientes campos: día, minutado de la grabación, hora real, nombre del chamán, tipo de nota, contenido de la nota, nombre del fichero del ícaro, duración del ícaro, y tiempo transcurrido desde la primera toma de ayahuasca. La temporalización de la ceremonia la realizo tomando como punto de referencia la primera toma de ayahuasca, y los bloques más relevantes son codificados para realizar un posterior análisis comparativo: antes de la primera toma (previo), primera toma de ayahuasca (T1), segunda toma de ayahuasca (T2), inicio de terapias (L), cierre (C).

Para el análisis del discurso de los chamanes y de los participantes sigo el mismo criterio que con las entrevistas: escucho íntegramente su contenido y lo reflejo en la hoja de cálculo a través de palabras clave, comentarios, transcripciones en estilo indirecto, o mediante su transcripción literal, ampliándose posteriormente el análisis según convenga para obtener los verbatim.

Los ícaros se extraen de la grabación general y se genera un nuevo fichero para su análisis independiente. Su análisis se efectúa en una hoja de cálculo distinta, una vez que el ícaro ha sido extraído de la grabación original y se le ha asignado un nombre de fichero propio. Los campos de esta hoja de cálculo son: nombre del chamán, fecha de la grabación, minutado, hora real, código de temporalización, número de orden del ícaro en la ceremonia original, tipo de nota (ícaro, canción, música grabada, etc.), tiempo transcurrido desde la primera toma, nombre del fichero, duración, título asignado, intérprete, instrumentos musicales, y observaciones), tal como se puede observar en la ilustración nº4:

La hoja de cálculo para el análisis de las entrevistas se compone de los siguientes campos: fecha de grabación, minutado, nombre de la persona que habla, lugar, tipo de notas (pueden ser comentarios diversos míos sobre el audio, conceptos analíticos, palabras clave, o transcripción), y texto de la nota, tal como aparece en el ilustración nº5.

Ilustración 4: Hoja de cálculo para análisis de ícaros

3	F	DÍA	TC	HOR.	PARI	ORI	ELEMENTO	> 1ª toma	CÓD	DUF	TÍTULO
853	RA	20101106	2:28:43	12:56 AM	T1	3	ÍCARO	1:11:30	RA-20101106-03	0:01:16	
854	RA	20110514	3:04:22	1:43 AM	T1	3	ÍCARO	1:46:23	RA-20110514-03	0:03:38	Ranakó
855	RA	20090620	3:25:32	2:29 AM	T1	3	ÍCARO	1:54:32	RA-20090620-3	0:02:56	Ranakó
856	RA	20100313	2:00:01	12:02 AM	T1	4	ÍCARO	1:00:01	RA-20100313-4	0:04:42	Tronaco ranakó
857	RA	20101106	2:43:11	1:11 AM	T1	4	ÍCARO	1:25:58	RA-20101106-04	0:01:21	
858	RA	20110514	3:09:53	1:48 AM	T1	4	ÍCARO	1:51:54	RA-20110514-04	0:10:58	Ícaros del Camino Rojo to
859	RA	20090620	3:30:57	2:34 AM	T1	4	ÍCARO	1:59:57	RA-20090620-4	0:02:56	Pirisa chuchu shi si que er
860	RA	20100313	2:07:55	12:09 AM	T1	5	ÍCARO	1:07:55	RA-20100313-5	0:02:42	
861	RA	20101106	2:56:58	1:24 AM	T1	5	ÍCARO	1:39:45	RA-20101106-05	0:01:05	
862	RA	20090620	3:34:20	2:38 AM	T1	5	ÍCARO	2:03:20	RA-20090620-5	0:03:02	Ranacó bib bi bi
863	RA	20110514	3:42:51	2:21 AM	T1	5	ÍCARO	2:24:52	RA-20110514-05	0:04:48	Oh, Gran Espíritu, e ga go.
864	RA	20100313	2:22:16	12:24 AM	T1	6	ÍCARO	1:22:16	RA-20100313-6	0:04:16	Oh, Gran Espíritu, e ga go.
865	RA	20090620	3:38:19	2:42 AM	T1	6	ÍCARO	2:07:19	RA-20090620-6	0:01:28	Ranakó

Ilustración 5: Hoja de cálculo para análisis de entrevistas

A1						
FECHA						
1	A	B	C	D	E	F
1	FECHA	MIN.	PERS.	LUGAR	TIPO_NOTA	NOTA
2	20080408	0:25:21	M.V.	MADRID	Transcripción	En mis trabajos yo he visto muy poca gente que entre en contacto con sus parientes muertos
3	20080408	0:25:26	M.V.	MADRID	Transcripción	aunque alguno ha habido, alguno ha habido
4	20080408	0:25:29	M.V.	MADRID	Transcripción	pero no tienden a ser tan animistas las experiencias
5	20080408	0:25:30	M.V.	MADRID	Palabras clave	animismo
6	20080408	0:25:34	M.V.	MADRID	Transcripción	Quizás porque yo tampoco soy tan animista, no tengo esa cosmovision
7	20080408	0:25:38	M.V.	MADRID	Transcripción	y entonces eso tambien hace que las experiencias tengan un cierto tipo de cualidad
8	20080408	0:25:50	M.V.	MADRID	Comentarios	no toca el mundo de los espíritus
9	20080408	0:25:57	M.V.	MADRID	Transcripción	Yo prefiero como hablar de las mismas cosas
10	20080408	0:26:01	M.V.	MADRID	Transcripción	pero desde un punto de vista más intra-psíquico
11	20080408	0:26:02	M.V.	MADRID	Comentarios	punto de vista psicológico
12	20080408	0:26:04	M.V.	MADRID	Transcripción	es decir, si alguien tiene un..., alguien está pasando po un episodio de la vida difícil, de depresión, de fracaso en varios sectores
13	20080408	0:26:15	M.V.	MADRID	Transcripción	pues un curandero amazónico igual le dirá a esta persona
14	20080408	0:26:21	M.V.	MADRID	Transcripción	que tiene un mal de ojo, o que un espíritu externo

Las entrevistas se han escuchado íntegramente y su contenido se ha reflejado en la hoja de cálculo a través de palabras clave, comentarios, transcripciones en estilo indirecto, o mediante su transcripción literal. Posteriormente, y según las necesidades que van surgiendo en el proceso de escritura de incluir los verbatim, el análisis se retoma y se amplía. El análisis del contenido se orienta a la identificación de palabras y temas, que

permita identificar el espacio semántico de los chamanes, es decir, organizar los usos del lenguaje y las “hablas” para conectarlos con sus prácticas, tratando de explicar más que interpretar qué hace el chamán (Conde, 2009:24-25, 205-206), de tal forma que se logre establecer algún tipo de generalización o teoría a partir de los datos, en consonancia con la teoría fundamentada (‘grounded theory’) (Glaser y Strauss, 1967:1).

El material discursivo autobiográfico aportado por Ricardo Awananch, que se presenta a sí mismo como un “líder espiritual” shuar, permite analizar, aunque sea superficialmente en este trabajo, la construcción de una identidad narrativa a través de dos de las formas identitarias para identificar a los individuos que describe Dubar (2000:66-67): “la forma «biográfica para los otros» de tipo comunitario”, en la que el individuo se inserta en un grupo local y en una cultura heredada; y la “forma «de relación para sí””, derivada de “una conciencia reflexiva que ejecuta activamente un compromiso en un proyecto que tiene un sentido subjetivo y que implica la identificación con una asociación de pares que comparten el mismo proyecto.” El discurso de Ricardo se articula en este trabajo de diversas maneras: inicialmente como un relato biográfico ordenado cronológicamente (epígrafe 4.3.); y posteriormente, en la descripción de las ceremonias de ayahuasca, se inserta su discurso tras un análisis de sus práctica chamánica y de las temáticas (actos de agradecimiento, terapias, ética curandera, relaciones familiares, etc.) que se desprenden de ellas (cf. Pazos, 2004:74-75).

El análisis del discurso de los participantes en las rondas de presentación y de integración trata de categorizar y clasificar temas para insertarlos en la estructura de un sistema de discurso de ‘proceso de transformación’ (cf. Conde, 2009:43), discurso que se produce en relación directa con lo acontecido en las ceremonias de ayahuasca, y conectado con una “cultura de la transformación personal centrada en la experiencia de la renovación profunda del yo” (López Novo, 2012:78), que puede ser observado a lo largo de sucesivas ceremonias.

3

Marco teórico

Como señala Peter Winch (1964:32), el antropólogo o antropóloga se enfrenta al problema de cómo hacer inteligible la sociedad ‘primitiva’ que estudia, a sí mismo y a los miembros de su propia cultura, cuya concepción de la racionalidad está fuertemente influida por los métodos y logros de las ciencias. Para esta cultura, la brujería zande descrita por Evans-Pritchard, o las ceremonias de ayahuasca descritas en este trabajo, en la que los chamanes consideran que pueden interactuar con los espíritus de las plantas que han dietado (cf. epígrafe 4.2.), y trasladar mediante diversas técnicas, como el canto, las propiedades de estas plantas a los participantes, constituyen un paradigma de lo irracional.

Pero para Winch (1964:40-41), las creencias y las prácticas “mágicas” zande deben comprenderse de un modo distinto a los conceptos de brujería y magia en nuestra propia cultura. Si la brujería zande pertenece a un sistema de creencias y prácticas que constituye uno de los fundamentos de su vida social, “[L]os conceptos de brujería y magia en nuestra cultura, por lo menos desde la llegada del cristianismo, han sido parasitarios y perversiones de otros conceptos ortodoxos, tanto religiosos como, crecientemente, científicos” (Winch, 1964:41). Si la racionalidad zande lo es en la medida en que se la hace depender de su propio contexto cultural, la racionalidad de la magia negra o de la astrología no es, según Winch, sino una racionalidad parasitaria (de la religión y la ciencia) dentro de un contexto cultural que clasifica dichas prácticas de irracionales.

Ahora bien, en España nos encontramos unas prácticas chamánicas dirigidas no sólo por chamanes nativos del alto Amazonas, sino por españoles formados en la selva

como chamanes. Si la racionalidad es contextual, como afirma Winch, ¿deben considerarse estas prácticas como racionales si las circunscribimos a su contexto cultural de origen, y al mismo tiempo como irracionales si las valoramos desde un contexto sociocultural europeo? ¿Diferentes culturas implican diferentes racionalidades? (Lukes, 2000:15-16). En un mundo globalizado, ¿es la racionalidad dependiente del contexto geográfico? Si esas culturas ‘primitivas’ las tenemos presentes en nuestra propia sociedad a través de prácticas minoritarias, y con frecuencia estigmatizadas, ¿debemos considerar que las prácticas hegemónicas lo son porque son racionales e, inversamente, las subalternas lo son porque son irracionales? ¿O debemos pensar que todas las prácticas son racionales, aun cuando no compartan los mismos estándares de lo que se considera racional?

En esta Tesis sostengo que las prácticas chamánicas aquí estudiadas, así como las prácticas espirituales en general, o como la llamada ‘brujería’ zande, poseen una noción de lo que es racional e irracional distinta de la racionalidad asociada a un modelo religioso hegemónico constituido por ideas procedentes tanto de lo que se considera como religión, como de lo que se considera ciencia. Es decir, la racionalidad de las prácticas chamánicas altoamazónicas no es una racionalidad parasitaria. Las prácticas chamánicas aquí estudiadas poseen una concepción ontológica de la realidad distinta de la concepción ontológica dualista occidental, y su propia episteme. La cuestión, por tanto, no es aplicar ‘nuestras’ categorías al estudio de estas prácticas chamánicas, sino de qué modo debemos adaptar nuestras categorías (cf. Winch, 1964:71), para comprender este tipo de prácticas que confrontan nuestras nociones ontológicas de la realidad, y que conviven en nuestra propia sociedad, no sin conflictos, pero mostrando una compatibilidad de la que apenas sabemos algo. El objetivo de esta marco teórico es, pues, un intento por tratar de adaptar métodos, esquemas conceptuales, y debates teóricos habituales de la antropología, para tratar de comprender unas prácticas chamánicas y unas prácticas espirituales en general, cuya racionalidad o irracionalidad son distintas a las asociadas a las ciencias, o a la religión.

El eje teórico de esta Tesis lo constituye una cuestión ontológica (epígrafe 3.1.) inevitable en el estudio de cualquier práctica espiritual, y particularmente en el estudio

de la práctica chamánica, dado que parte de la idea de la existencia de una interacción con el mundo de los ‘espíritus’. El estudio de estas prácticas está determinado por la concepción que tiene el investigador de la realidad, y concretamente del valor otorgado a la noción de trance. La polarización que se observa en los debates acerca de la práctica chamánica en torno a esta noción, permite agrupar los debates teóricos en dos grandes paradigmas, el *paradigma simbólico-ritual*, y el *paradigma experiencial*. El conjunto de teorías, esquemas conceptuales, y planteamientos metodológicos, pueden agruparse según el postulado ontológico que subyace a los mismos: bajo el postulado que sostiene una interpretación simbólica de los espíritus, o bajo el postulado que sostiene la existencia ‘real’ de ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’.

Esta dicotomía ontológica lleva a la distinción radical entre religión y espiritualidad (epígrafe 3.2.). El paradigma simbólico-ritual, a través del cual la sociología y la antropología han construido el concepto de religión, forma parte de un modelo hegemónico religioso que determina en occidente qué es y qué no es religión y espiritualidad. Un rasgo de este modelo es subsumir la espiritualidad a la religión, y no es sino recientemente que se establece una distinción entre ambas nociones en la sociología de la religión, pero manteniendo, en cualquier caso, una relación de continuidad teórica entre ambos conceptos. Desde esta perspectiva teórica, la religión y la espiritualidad se analizan, por lo general, o bien desde el punto de vista de la dicotomía individuo vs. institución (prácticas institucionalizadas y prácticas no institucionalizadas subjetivizadas; prácticas subordinadas a un poder externo y prácticas basadas en la propia autoridad del individuo), o bien desde el punto de vista del fenómeno religioso-espiritual considerado bajo la lógica de un mercado de bienes y servicios.

En el epígrafe 3.2.1. sintetizo el análisis que se hace de las prácticas chamánicas desde el *paradigma simbólico-ritual*. En primer lugar, encontramos el rechazo que se hace desde esta perspectiva del concepto de trance como categoría analítica, y la afirmación del carácter simbólico de la interacción del chamán con los ‘espíritus’. Por otro lado, si bien algunos admiten desde esta perspectiva que la práctica chamánica es algo propio, en todo caso, de indígenas, no sería sino una práctica de carácter esotérico que

impediría ser aprendida por los occidentales. Al mismo tiempo, se asocia la práctica chamánica a fenómenos locales, y concretamente, a formas que se dan en el área siberiana, constituyéndose estas prácticas en un patrón para comparar prácticas que se presuponen análogas en otras partes del mundo. Dado que los chamanismos descritos en numerosas culturas difieren del modelo siberiano, no son descritos como tales, provocando su invisibilización en la literatura antropológica. Dada la diversidad de chamanismos y sus diferencias con el canon siberiano, numerosos autores proponen prescindir del propio concepto de chamanismo por ser un constructo nacido de la fantasía occidental y su gusto por lo exótico. Desde la perspectiva del paradigma simbólico-ritual, en el estudio del chamanismo en sociedades donde se acredita su existencia de manera tradicional, la figura del chamán es relegada a un segundo plano. El papel central lo juega la comunidad, siendo el rol del chamán controlado por ésta. El chamán no hace sino representar simbólicamente el papel que se le prescribe, consistente en interpretar, como un actor, su interacción con el mundo espiritual.

En el epígrafe 3.2.2. resumo cómo se percibe la práctica chamánica desde el *paradigma experiencial*. Desde esta perspectiva, el chamán es la figura clave y central a través de la cual se explica la práctica chamánica en general. No se pone en tela de juicio la existencia del trance, ni la capacidad que ofrece el trance para dar acceso al mundo espiritual. Igualmente, el trance se concibe como una facultad del ser humano en general, por lo que la capacidad de experimentarlo no queda circunscrito a determinados individuos, ni a determinadas culturas. Sin embargo, se hace necesario precisar que no todo trance es chamánico, como es el caso de la posesión o la mediumnidad, sino sólo aquel trance que permite una interacción con los ‘espíritus’. Desde los inicios de la antropología los estudios de los pueblos ‘primitivos’ y ‘salvajes’ dan cuenta de la existencia de estos ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, y cómo su experimentación se traduce en una fuerte emoción, hasta llegar a la formulación de una ‘mentalidad primitiva’, que encierra numerosas claves para entender las prácticas espirituales que se dan actualmente en nuestra sociedad.

Ahora bien, el análisis de estas prácticas espirituales, y de prácticas como el uso chamánico de la ayahuasca, requiere de una reconceptualización de diversas nociones

procedentes del paradigma simbólico-ritual, para ser empleadas de manera coherente y consistente con el postulado ontológico que subyace al paradigma experiencial. Para ello desarrollo en el epígrafe 3.3. lo que podría ser el esquema conceptual necesario para abordar el estudio de prácticas espirituales, y que es necesariamente distinto del esquema empleado para el estudio de prácticas religiosas. En primer lugar, se hace necesario establecer la dicotomía entre creencia y conocimiento, y señalar la diferencia ontológica entre, por ejemplo, la experiencia subjetiva derivada de la noción teológica del Espíritu Santo, de la experiencia subjetiva del Gran Espíritu derivada de una concepción animista de la realidad. En segundo lugar, señalar la conveniencia de analizar las prácticas espirituales prescindiendo de las interpretaciones simbólicas. En tercer lugar, la necesidad de reemplazar la noción de ritual por la de ceremonia, y poner el énfasis en el flujo de la acción antes que en las normas rituales. En cuarto y último lugar, destacar la diferencia entre el chamán y el sacerdote, a los que frecuentemente se compara. Mientras que a este último se le atribuye una santidad moral, al primero se le describe como moralmente ambivalente. Mientras que la formación del sacerdote es de carácter formal y dogmático, la de chamán es de carácter experiencial, y en este sentido la ambivalencia del chamán no es tanto moral como ética. La orientación ética del chamán no se conoce *a priori* en su proceso de formación, y todo dependerá de cómo se relacione con el ‘bien’ y con el ‘mal’. Esta noción de ambivalencia ética derivada de la existencia en el mundo espiritual de una distinción radical entre bien y mal, es, tal vez, el rasgo que recoge de forma más ilustrativa la esencia de la práctica chamánica, y de su noción de salud y enfermedad.

Tras desarrollar una propuesta de marco conceptual para el estudio de las prácticas espirituales, paso a tratar de fundamentar teóricamente el empleo de la participación radical como opción metodológica para el estudio de dichas prácticas (epígrafe 3.4.). Esta opción trata de sustentarse en el llamado giro ontológico, que parte de la premisa de ‘tomarse en serio’ a los informantes, expresión de tono coloquial que encierra importantes consecuencias ontológicas y epistemológicas. Sin embargo, se hace necesario distinguir entre dos giros ontológicos, el que denomino *giro ontológico dominante*, representado por figuras como Viveiros de Castro, Descola o Latour, y el giro que denomino *primer giro ontológico*, que centro en figuras como Michael Jackson o Edith

Turner. Finalmente me refiero al *pensamiento decolonial*, a través de autores como Castro-Gómez y Grosfoguel, y a la relación existente entre la descolonización del conocimiento, del poder, y del ser.

En el epígrafe 3.5. señalo algunas precisiones conceptuales que me parecen necesarias para enfocar adecuadamente el estudio de las prácticas chamánicas. Por ello establezco la diferencia entre la noción de *chamanismo* y *chamanidad* (epígrafe 3.5.1). Es la confusión de anteponer lo social y colectivo a la individualidad del chamán lo que causa, en mi opinión, un permanente problema definicional en el estudio de las prácticas chamánicas. Por ello planteo la noción de chamanidad para referirme a la dimensión individual, biológica, transcultural, ahistórica, frente a la noción de chamanismo, que recoge la dimensión colectiva, netamente local, e históricamente contingente de este fenómeno. En el epígrafe 3.5.2 me centro en un aspecto concreto de la chamanidad, que es la carrera chamánica, o proceso de chamanización de un individuo. Frente a la concepción convencional asociada al chamanismo siberiano, del inicio de dicha carrera a partir de una enfermedad iniciática, en el chamanismo altoamazónico el proceso de chamanización se origina, por lo general, en la voluntad del propio individuo, a través de las llamadas ‘dietas’ en las que se toman plantas. Se señala igualmente cómo los propios nativos se resisten a seguir la dureza de la formación chamánica, y que han sido los ‘gringos’ quienes han revitalizado la práctica chamánica vegetalista en el alto Amazonas, volviéndose discípulos de los chamanes, y valorando unas prácticas desacreditadas como primitivas y atrasadas en las sociedades nacionales de los países amazónicos. En este sentido, trato de destacar el reconocimiento por parte de chamanes nativos altoamazónicos de las capacidades chamánicas de chamanes europeos formados en la selva, y la capacidad de un occidental por adquirir una cosmovisión animista de la realidad, más que las nuevas formas occidentales de apropiación de los saberes nativos, que, sin duda, deben darse igualmente.

En el epígrafe 3.6., y último del marco teórico, trato de establecer el modo de abordar nociones asociadas a la biomedicina, como las de salud, enfermedad, y procesos de salud/enfermedad, desde una perspectiva holística. En el epígrafe 3.6.1. me centro en la dificultad de evaluar la eficacia terapéutica de las prácticas chamánicas, así como

determinar sus resultados, y de qué manera pueden aplicarse conceptos como los de tratamiento y proceso terapéutico al análisis de las ceremonias de ayahuasca. En el epígrafe 3.6.2. planteo la necesidad de emplear nociones holísticas que no sean dependientes de la biomedicina, para analizar fenómenos que son holísticos. En este sentido, abogo por el uso de nociones como las de infortunio, o aflicción, sanación, y procesos de sanación/aflicción.

3.1. La cuestión ontológica

Como señala Joan B. Townsend (2005:6-7; cf. Dijk y Pels, 1996:248-249), los antropólogos y los científicos sociales en general, estudian el chamanismo condicionados por su concepción de lo que es la realidad, pudiendo seguirse uno de estos dos caminos: afirmar que los ‘espíritus’ existen o podrían existir, así como una realidad “expandida”; o bien, afirmar que nada existe salvo lo que puede ser observado a través de los cinco sentidos y, por tanto, una “realidad expandida”, y los ‘espíritus’, por definición, no existen. Así, en el estudio de las prácticas espirituales, y en concreto, de las prácticas chamánicas, se halla presente un debate ontológico (que no teológico) y, consecuentemente, epistemológico.

Ontología es la ciencia del ser en general, y de sus propiedades. Según Hirschberger (1963:169), cuando Aristóteles caracteriza la Teología como la ciencia de Dios, la ontología está dejando de ser una ciencia general del ser para convertirse en “ciencia particular, en ciencia de una región del ser, ya sea de Dios, ya más general de todo aquello que puede ser considerado como separado e inmóvil”; posteriormente, Aristóteles define la ontología como un sistema unitario, sin discriminar regiones particulares del ser, y es en este sentido en el que empleo el término ontología, englobando en él el conjunto de seres que denominaré indistintamente, tal como hacen los informantes, como ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’.

Desde que Mircea Eliade (1964:4) definiera el chamanismo como la “técnica del éxtasis”, los debates en torno al chamanismo se han polarizado entre quienes sostienen

que el trance, al que denominan “estado alterado de consciencia”, tiene una base neuropsicológica común que lo hace universal en el tiempo y en el espacio, dándoles pie a sostener un modelo étic de chamanismo (Winkelman, 2002a:63, 72), y entre quienes defienden que no existe una base metodológica para definir el trance (Hamayon, 1998:176-177), por lo que se debería prescindir de términos como trance o éxtasis dado que no hacen sino obstaculizar el análisis antropológico del chamanismo (Hamayon, 1993a:18; 2005:19). Hay quienes niegan no sólo la operatividad de la noción de trance, sino el valor de la propia noción de experiencia (Sharf, 1998).

Esta polarización acerca de la noción de trance es la clave que me permite agrupar, *grosso modo*, los debates teóricos en torno a la práctica chamánica en dos grandes paradigmas basados en dos postulados ontológicos distintos: en primer lugar, un postulado dualista de tipo cartesiano, sobre el que se basaría el paradigma que he denominado *simbólico-ritual*; y en segundo lugar, un postulado animista, sobre el que se basaría el paradigma *experiencial*. Desde la perspectiva teórica implícita a cada uno de estos dos paradigmas, el estudio de las prácticas chamánicas se llevaría a cabo a partir de una selección de datos relevantes, esquemas conceptuales, y principios metodológicos distintos, dificultando, en gran medida, un análisis comparativo entre ambos conjuntos de debates. El análisis de los debates en torno al chamán y al chamanismo presenta, por tanto, un problema de conmensurabilidad, tal como lo define Thomas Kuhn (1962) en su obra clásica *La estructura de las revoluciones científicas*, del que tomo su noción de paradigma.

Como señala Kuhn (1962:191, 193), la inconmensurabilidad implica que las discrepancias que se dan entre teorías asociadas a paradigmas en competencia no pueden solventarse mediante una reinterpretación de los datos, o mediante un encadenamiento lógico, y que “la superioridad de una teoría respecto a la otra, es algo que no puede probarse a través del debate” (Kuhn, 1962:303). Sucede, además, que en la comunicación entre investigadores de paradigmas en competencia se producen numerosos malentendidos, dado que todos ellos pueden emplear los mismos términos, pero unos en el sentido tradicional de lo que se consideraría el viejo paradigma, y otros los emplearían con sentidos y relaciones entre los términos y los conceptos, diferentes

(Kuhn, 1962:231). Por ello, quienes se adscriben a paradigmas en competencia se verán obligados a hablar sin entenderse, y aunque cada uno de ellos esperará convencer al otro del modo de ver la ciencia y sus problemas, ninguno de ellos será capaz de probar sus argumentos, porque “la competencia entre paradigmas no es del tipo de batalla que pueda resolverse por medio de pruebas.” (Kuhn, 1962:230).

Cuando un investigador descubre el valor del paradigma al que se opone, la experiencia suele describirse como la de una iluminación repentina, o la de una venda que se cae de los ojos (Kuhn, 1962:192), o como un proceso de conversión que, si llega a darse, suele ser rápido (Kuhn, 1962:233-234). Esta transición a un nuevo paradigma es “una experiencia de conversión que no se puede forzar” (Kuhn, 1962:235), que “debe tener lugar de una sola vez (aunque no necesariamente en un instante) o no ocurrir en absoluto.” (Kuhn, 1962:234). Muchos científicos no son capaces de hacer esa transición (si es que desean hacerla), y Kuhn señala las dificultades de conversión de los científicos ante nuevos paradigmas, como los representados por las teorías de Copérnico o Darwin. El nuevo paradigma es tan difícil de aceptar por los investigadores experimentados en el viejo paradigma que, según Max Planck, “una nueva verdad científica no triunfa por medio del convencimiento de sus oponentes, haciéndoles ver la luz, sino más bien porque dichos oponentes llegan a morir y crece una nueva generación que se familiariza con ella” (Kuhn, 1962:234-235).

La inconmensurabilidad que se da entre el paradigma simbólico-ritual y el paradigma experiencial se manifiesta a muy distintos niveles: desde el punto de vista metodológico, en la negación del valor del trance por unos, y la afirmación del valor de la participación radical por otros. Desde el punto de vista conceptual, los investigadores, independientemente del conjunto de debates a los que se les pueda adscribir, emplean los mismos términos, como espíritu, sobrenatural, magia, posesión, o brujería, pero unos y otros los usan con sentidos distintos. Desde el punto de vista interpretativo y analítico, mientras que los primeros minimizan la importancia de la figura del chamán, definiéndola como un rol controlado por la comunidad, para los segundos lo que hace el chamán es central en la práctica chamánica; si para los que niegan el valor del trance, las ceremonias chamánicas no son sino representaciones teatrales, y la interacción con

los espíritus es simbólica, para los segundos el contacto con los ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, es real, y la capacidad de experimentar un trance es una facultad de todo ser humano; si para los primeros la actividad del chamán se basa en un conjunto de creencias, para los segundos es una cuestión de conocimiento, que se adquiere experimentando estados de consciencia no ordinarios.

A pesar de las críticas a la noción de paradigma, por ser un término confuso que se presta a múltiples definiciones (Eckberg y Hill, 1979:926-928), o las críticas a la noción de inconmensurabilidad, por considerarse que la pluralidad de mundos que implica la idea de paradigmas en competencia, no puede ser sino metafórica o imaginada (Davidson, 1974:8-9), o la crítica a la noción de cambio de paradigma, como un fenómeno más bien raro (Bird, 2013), a pesar de todo ello, considero que la descripción que hace Kuhn de estas nociones puede arrojar luz acerca de la naturaleza de los problemas teóricos que se dan en el estudio de la práctica chamánica, y de las prácticas espirituales en general.

En conclusión, emplearé el término *paradigma* para referirme al conjunto de debates teóricos en torno a las prácticas chamánicas que comparten un mismo postulado ontológico acerca de la existencia de los ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’. Denominaré a uno de los dos grandes conjuntos de debates como el *paradigma simbólico-ritual*, paradigma sobre el que se ha construido en gran medida el concepto de religión y espiritualidad en la sociología y la antropología, y al otro conjunto de debates lo denominaré como *paradigma experiencial*, sobre el que desarrollo el concepto de espiritualidad, dentro del cual se encuentran las prácticas chamánicas. Como ya he señalado, y siguiendo a Kuhn, que formula la inconmensurabilidad entre paradigmas, considero que no es posible llegar a un entendimiento argumental entre los debates teóricos pertenecientes a ambos paradigmas en torno a la práctica chamánica, ni siquiera siguiendo el método de deconstrucción de los conceptos de chamán y chamanismo como el propuesto por Pharo (2011).

3.2. Religión vs. espiritualidad

Los conceptos de religión y espiritualidad mantienen entre sí una relación paradigmática, es decir, una incompatibilidad, en mayor o menor grado, entre enfoques metodológicos, interpretativos y conceptuales. Uno de los objetivos de esta distinción radical entre ambos conceptos es tratar de contrarrestar el religiocentrismo que predomina en la antropología y la sociología de la religión, consistente en “el desprecio de las experiencias extraordinarias (de conciencia alterada)” (Díez de Velasco, 2013). Otro objetivo es tratar de poner de manifiesto cómo, tanto desde la religión, como desde las ciencias en general, se construye un *modelo religioso hegemónico*, mediante el cual se establecen un conjunto de ideas, creencias y valores que determinan socioculturalmente qué es y qué no es religión, e igualmente importante, qué es y qué no es espiritualidad. En este sentido, Viveiros de Castro (2012:151) se pregunta “si nuestro monismo naturalista no es sino el último avatar de nuestra cosmología monoteísta”, para afirmar a continuación que “nuestro dualismo ontológico deriva en última instancia del mismo monoteísmo, porque todos derivan de la diferencia fundamental entre Creador y criatura.” Este modelo hegemónico se construye históricamente a partir de la consolidación del cristianismo como prototipo de la religión en general (Bell, 2006b:29), haciendo que se vea como algo natural que el cristianismo haya tomado el medio cultural europeo como su marco de referencia, proveyendo de todas las prenociones desde las que se abordan histórica y geográficamente las restantes religiones (Bell, 2006b:30).

Un rasgo de este modelo religioso hegemónico es que el concepto de religión subsume al de espiritualidad. En la sociología de la religión, la distinción entre religión y espiritualidad es reciente, surgiendo, según Giordan (2007:162), a partir de un contexto de pluralismo religioso. Si en los años 1960 el término espiritualidad había desaparecido de la sociología, en los años 1990 resurge con tal fuerza, que se emplea como si se tratara de una nueva categoría analítica (Giordan, 2007:162), hablándose de una “nueva espiritualidad”. Esta distinción reciente no se plantea, en cualquier caso, como una relación dicotómica, sino que se presenta como una relación de continuidad teórica, desde una misma concepción paradigmática. Así, por ejemplo, Cornejo

(2012:343) sostiene que en la sociología de la religión no se da esa relación de oposición, sino que ambos conceptos guardan entre sí una relación dinámica, y que la dicotomía espiritualidad vs. religión no se encuentra sino en “los discursos de los actores sociales”. Según Cornejo, asumir la dicotomía presente en el discurso de los informantes “oscurece la dimensión institucional y política de la nueva espiritualidad, tanto por lo que respecta al desarrollo organizativo de la experiencia espiritual, como por lo que respecta a las relaciones de poder internas, la reproducción de diferencias de género y a la ideología de cambio global que pueden acompañar al subjetivismo religioso.” (Cornejo, 2012:343).

El estudio de esta ‘nueva’ espiritualidad se enmarca teóricamente dentro de los procesos de cambio religioso, caracterizados por la “desintegración de las formas institucionales de la creencia y el ritual”, en el que se da un “desplazamiento de la fuente que sanciona la legitimidad del conocimiento y la práctica religiosa”, que produce una oposición entre una autoridad externa (institucional) y una autoridad interna (subjetiva e individual), entre unas creencias gestionadas por una institución, y “una verdad centrada en el propio proceso de exploración” (Cornejo, 2012:329-330). Esta distinción entre religión y espiritualidad en la sociología parte de la dicotomía institución vs. individuo, entre prácticas institucionalizadas y prácticas no institucionalizadas subjetivizadas; entre prácticas subordinadas a un poder externo y prácticas basadas en la propia autoridad del individuo (Heelas y Woodhead, 2005:6; Hufford, 2005:2; Wood, 2009:238; López Novo, 2012:78; Cornejo, 2012:330). Según Giordan (2007:176-177), religión y espiritualidad no son sino dos caminos que conducen al individuo a lo sagrado, diferenciándose en que el primero representa un camino basado en la obediencia a una institución, y el segundo se basa en la libre elección del individuo, todo ello dentro de un marco general que sitúa el origen, tanto de la religión como de la espiritualidad, en una teología (y no en una ontología), y en el ámbito de las creencias y de la noción de ‘fe’ (Giordan, 2007:176-177). De igual modo, Wood (2009:239-240) sostiene que el análisis del discurso de los actores sociales acerca de unas prácticas espirituales experienciales y subjetivas, debe mostrar cómo estos discursos son producidos a través de prácticas e interacciones sociales, situando, por tanto, el análisis de las experiencias espirituales en el ámbito de las creencias.

Otro enfoque teórico desde el paradigma simbólico-ritual, y desde la sociología, acerca de la relación entre religión y espiritualidad, es el que Bryan S. Turner (2010:9-14) denomina como “nuevo paradigma”. Este enfoque analiza el fenómeno religioso-espiritual a través del funcionamiento de lo que considera como mercados religiosos o espirituales, en los que se da una competencia entre ‘marcas’. La aproximación de la sociología a la ‘nueva’ espiritualidad incide en ideas como las de mercados religiosos, demanda de servicios religiosos, y consumo de bienes religiosos, ideas en las que subyace la influencia de la teoría de la elección racional y, consecuentemente, una visión individualista de los actores sociales, propia de este tipo de enfoque analítico, y que desde una perspectiva experiencial, distorsiona la comprensión de la experiencia espiritual.

Por este y otros motivos, *la relación paradigmática que existe entre religión y espiritualidad no permite establecer una continuidad teórica entre ambas nociones*, ya sea analizando la espiritualidad desde el punto de vista de la crisis institucional de las iglesias, o desde la idea de mercado religioso en la que ‘marcas’ entran en competencia. A continuación trataré de mostrar algunas diferencias teóricas entre el paradigma simbólico-religioso, asociado al modelo religioso hegemónico, y el paradigma experiencial, asociado a las prácticas chamánicas.

3.2.1. La práctica chamánica desde el paradigma simbólico-ritual

El rechazo al concepto de trance desde el paradigma simbólico-ritual no es sino una consecuencia lógica de una visión sociológica del chamanismo, como señalan I.M. Lewis (1996:740), y Hultkrantz (1998a:167-168). Según Hamayon, el trance suele ser descrito de forma muy variable: desde un punto de vista psicológico, como pérdida de consciencia hasta una ampliación de la consciencia; desde el punto de vista físico, no está asociado a un comportamiento determinado, ya que el chamán puede mostrar tanto agitación como calma total. Ante esta indefinición del concepto de trance, el investigador lo resolverá, en opinión de Hamayon (1998:177), acudiendo a su propia

subjetividad. Por tanto, el chamanismo pasa de ser objeto de estudio en el trabajo de campo mediante la observación participante, a ser algo a experimentar. El resultado es que se mezclan, según Hamayon (2001:2-3), anotaciones de observaciones con la descripción de experiencias personales, siendo estas experiencias “científicamente inaceptables” (Hamayon, 1998:178-179) en el trabajo antropológico, dado que no son ni demostrables ni falsables, condiciones señaladas por Karl Popper para definir un concepto científico (Hamayon, 1993a:22; 1998:177). Por todo ello, Hamayon afirma que emplear términos como trance y éxtasis no hace sino obstaculizar el análisis antropológico del chamanismo (Hamayon, 1993a:18; 2005:19), ya que no sirven como herramientas descriptivas, ni como conceptos analíticos (Hamayon, 1993a:20-21). En conclusión, para Hamayon el trance sólo puede estudiarse a través de las representaciones simbólicas, y del análisis sociológico (Hamayon, 1993a:24). Si se considerase el trance y el contacto con los espíritus, no como representaciones simbólicas, sino como representaciones “del mismo orden cognitivo que la realidad ordinaria”, ello no denotaría sino “un tipo de locura” en el investigador (Hamayon, 1993a:25).

Desde la perspectiva del paradigma simbólico-ritual, la práctica chamánica se concibe como algo propio de las culturas ‘primitivas’, y en la actualidad, una práctica a lo sumo de ‘indígenas’, no de ‘occidentales’. El conocimiento del chamán se considera como un conocimiento de tipo esotérico o secreto, que le permite viajar al mundo no-humano (Pharo, 2011:56), y, por tanto, no puede ser conocido, ni mucho aprendido, por ‘occidentales’. De igual manera, las prácticas chamánicas se conciben como fenómenos locales, no teniendo un carácter transcultural; así, el chamanismo en Siberia se constituye como *el* chamanismo tradicional, original, arcaico o auténtico (Eliade, 1961:153; Hultkrantz, 1978:28; Hoppál, 1985:117; Hamayon, 1993b:200), y como modelo del chamanismo clásico, con el que comparar otros chamanismos, y determinar las similitudes y diferencias respecto al modelo de referencia (Basilov, 1996:118; Thorpe, 1993:19, 129-130). Como consecuencia de esta limitación geográfica que se impone al concepto de chamanismo, numerosa literatura antropológica describe prácticas chamánicas pero no las nombra como tales por no ajustarse al patrón clásico, empleando términos locales dificultando su comparación transcultural, si es que su

descripción no es sencillamente omitida (cf. Lewis, 1997). Esta limitación geográfica al ámbito siberiano lleva a reconocidos especialistas en chamanismo, como Eliade (1961:153), o Hultkrantz (1993:9), a considerar estas prácticas como raras, cuando no inexistentes, en lugares como África u Oceanía. Pero como señala Ioan M. Lewis (1997:130), la ‘ausencia’ de prácticas chamánicas en África se debe, sencillamente, a la aversión que siente la escuela británica estructural-funcionalista de antropología a emplear estos dos términos, chamán y chamanismo, no sólo en África, sino en cualquier otra parte del mundo que no sea su lugar de origen etimológico, a causa de la conocida hostilidad, según Lewis, de esta escuela por las tesis difusionistas.

A resultas de la imposibilidad de definir qué es chamanismo, dada la variabilidad de este fenómeno si se tiene en cuenta un único modelo de referencia, numerosos autores coinciden en la conveniencia de prescindir de este constructo. Desde la perspectiva del paradigma simbólico-ritual, se considera que el concepto de chamanismo es un concepto de esencia exótica, al igual que términos como casta, tabú, mana, o tótem (Thomas y Humphrey, 1994:2; Galinier y Perrin, 1995:ix; Kehoe, 1996:378). DuBois (2011:111-112) denomina “aproximación retórica” al conjunto de críticas que consideran el concepto de chamanismo como un producto de la teorización occidental. En esta aproximación retórica, nos encontramos a quienes califican al chamanismo como una romantización hecha por el “racionalismo occidental” de un término siberiano (Thomas y Humphrey, 1994:2), una categorización occidental que reifica prácticas diversas como consecuencia de políticas departamentales de universidades, curricula y conferencias académicas (Taussig, 1989:43), una fantasía del burgués occidental, y una forma de primitivismo mitificado (Kehoe, 1996:388), o como una invención cuasi-literaria de Mircea Eliade, al punto de afirmar que su novela *Sambo* es el origen de la noción de chamanismo (Noel, 1997a:46). Dado que a Eliade se le atribuye ser el gurú de la Nueva Era (Kehoe, 1996:384), Noel concluye que “el centro o alma de la idea occidental del chamanismo no está basada en hechos, sino en la fantasía, en la ficción, en una obra de la imaginación” (Noel, 1997a:49).

Es a partir de esta noción del concepto de chamanismo como fantasía, que acabo de mencionar, que se construye en gran medida la noción de neochamanismo*, un

término que encierra, por lo general, un sentido peyorativo (Stuckrad, 2002:774). Según Znamenski (2007:70), la generalización de la idea de un chamanismo democrático entre los pueblos de América del Norte acabó convirtiéndose en una figura retórica, una ‘metáfora’ que hacía una interpretación laxa del chamanismo, dando lugar a que, poco a poco, el concepto de chamán se aplicara a otras áreas geográficas más allá de Siberia. Ello nos lleva a un neochamanismo que Townsend define como “una tradición inventada de prácticas y creencias basadas en una construcción metafórica, en un ideal romantizado del concepto de chamán que frecuentemente difiere considerablemente de los chamanes tradicionales” (Townsend, 2005:4). Para Hamayon, el neochamanismo occidental es un movimiento esencialmente libresco, nacido a partir de la ficción literaria de Castaneda, del ensayo místico de Eliade, o de los trabajos de Michael Harner o Joan Halifax (Hamayon, 2003:40; Morris, 2006:34). Hamayon también señala que la moda por el chamanismo arranca de la contracultura californiana de los años 1960, junto con la “cultura de la droga” (Hamayon, 2001:1, 12). Así, empiezan a surgir diferentes expresiones de carácter peyorativo (Stuckrad, 2002:774), además del de neochamanismo, para descalificar a todos los que se dicen chamanes, o practican el chamanismo sin ser indígenas (Harvey, 2003:5), como “chamanismo comercial” (Hamayon, 1994:171), “chamantropología” (Noel, 1997b, Svanberg, 2003), o “chamanes de plástico” (‘plastic shamans’) (Aldred, 2000).

Los detractores de la visión esencialista del chamanismo de Mircea Eliade sostienen interpretaciones del chamanismo que tienden a desplazar al chamán del centro de la práctica chamánica, para dar preeminencia al grupo o comunidad en la que se da su actividad. Estas interpretaciones se enmarcan en contextos sociopolíticos y económicos, en los que los chamanes son considerados “actores políticos o mediadores de las contradicciones y resistencias sociales históricamente constituidas” (Thomas y Humphrey, 1994:1), siendo la actividad chamánica el resultado de un proceso histórico (Thomas y Humphrey, 1994:4). La legitimación del rol de chamán procede del contexto social en el que desempeña estas actividades, y tal como afirma Hamayon y otros autores (Vitebsky, 1995:11, 96, 110, 120, 156), es un rol creado por la comunidad, que cuando se sitúa al margen del control comunitario, si bien trabaja para el grupo, adquiere un carácter transgresor (Thomas y Humphrey, 1994:2). Para

Hamayon, la acción del chamán está controlada por la comunidad, y es “reemplazado” si no se muestra eficaz como mediador, simbólico, se sobreentiende, con el espíritu señor de la caza, por lo que la comunidad siempre procura tener varios chamanes a su disposición (Hamayon, 1993b:202-203). Según esta autora, el control de la comunidad se expresa mediante la regla según la cual el chamán no puede fabricar su propia parafernalia, sino que depende de su comunidad para adquirirla y mantenerla, sin la cual no podría llevar a cabo los rituales. Así, nadie puede llegar a ser chamán, ni mantenerse como tal, sin estar soportado por la comunidad, “la cual mantiene un control permanente sobre él” (Hamayon, 1993b:203).

Una vez subsumido el rol y la legitimidad del chamán a un contexto histórico y sociocultural concreto, los debates del paradigma simbólico-ritual plantean la relación entre práctica chamánica y poder político, y en concreto la relación entre la actividad del chamán y los cultos estatales, o con el poder colonial. DuBois (2011:109-110) señala que los chamanes han sido identificados frecuentemente como símbolos de la resistencia indígena al poder colonial y a su cosmovisión. DuBois menciona, igualmente, las relaciones entre chamanes y Estado en el norte de Asia, y particularmente el caso de Corea, así como el papel del chamanismo en Siberia desde la época de la Rusia prerrevolucionaria hasta la época postsoviética, en lo que se describe como una “revitalización de experimentos neochamánicos” (cf. Balzer, 1996:312-313).

Como indica la propia denominación de paradigma ‘simbólico-ritual’, las prácticas chamánicas se conciben como rituales de carácter simbólico. Para Hutton (2006:211), como para la mayoría de los estudiosos del chamanismo siberiano, lo relevante es su técnica ritual, siendo el trance “ni suficiente ni necesario en la acción ritual chamánica” (Hamayon, 1993a:25). El chamán es como un actor en el escenario (Hamayon, 1993a:30), que interpreta un papel prescrito por su comunidad (Hamayon, 1998:184), donde “representa” cómo su alma entra en contacto con los espíritus. Las ceremonias chamánicas son, por tanto, representaciones que simbolizan el trance, es decir, el proceso de eliminación de la realidad ordinaria para tener acceso a otro estado de consciencia (Hoppál, 1993:191). Afirmar otra cosa de esta representación que no fuera su carácter teatral (cf. Alekseev, 1987:59; Siikala, 1987:9) y simbólico, sería, para

Hamayon, lo mismo que afirmar que la carne de Cristo se encuentra en la hostia (Hamayon, 1998:185). Del ritual chamánico no se destaca su dimensión procesual, en la que puede distinguirse una fase preliminar, una liminar, y otra postliminar (Turner, 1969:170), característica del trance, sino, a lo sumo, una dimensión performativa, en la que las representaciones chamánicas tendrían la fuerza de la realidad para aquellos que se adherieran a estas prácticas, y tendría efectos sociales en la medida en que estas representaciones pudieran inducir comportamientos, prácticas y sentimientos (Hamayon, 1998:185), pero en ningún caso se atribuye agencia espiritual al chamán. La interpretación simbólica no se circunscribe exclusivamente a las acciones del chamán durante la ceremonia chamánica, sino también a la parafernalia que emplea, como veremos en epígrafe 3.3.

3.2.2. La práctica chamánica desde el paradigma experiencial

Bajo la denominación de paradigma experiencial hago referencia al conjunto de debates teóricos acerca de la práctica chamánica que comparten un postulado animista, en un sentido amplio. Hay antropólogos y antropólogas que afirman, a partir de sus experiencias en el trabajo de campo, que los ‘espíritus’ existen, o podrían existir, y los hay que, manteniendo un agnosticismo gnoseológico, reconocen o aceptan la existencia de dicha cosmovisión animista en otros, sin reducirla a representaciones colectivas o a configuraciones simbólicas, como acabamos de ver en el epígrafe anterior. Esta actitud respetuosa de los antropólogos y antropólogas hacia otras formas de ver el mundo ha dado lugar al empleo de términos como el de seres no-humanos, a los que se les dota de personalidad (‘personhood’), y agencia.

Los debates teóricos que asocio a este paradigma enfocan las prácticas chamánicas desde una perspectiva animista, y la mayor parte de ellos comparten la idea de la existencia y el valor epistemológico del trance (y la posesión) (cf. Wautischer, 1989). La relevancia del trance para la comprensión de las prácticas chamánicas deriva del hecho de que el trance es la llave para la comprensión experiencial de la concepción animista de la realidad, como ya puso de manifiesto Eliade (1964:265-266). Desde el momento

en el que se acepta la existencia y el valor del trance, la figura del chamán como individuo recupera su centralidad en la descripción y explicación de las prácticas chamánicas, frente a la relevancia dada al grupo y a la comunidad en el paradigma simbólico-ritual.

Un debate recurrente en el estudio de las prácticas chamánicas es la relación del trance con la posesión. Eliade (1961:155) señala que ambos fenómenos están inextricablemente unidos, y algunos autores consideran la posesión como un elemento constitutivo del chamanismo. Así, Perrin (1995:14) se pregunta si el chamanismo es un tipo de posesión, o si chamanismo y posesión no serán “los polos de un continuo comportando una gran variedad de fórmulas intermediarias de tratamiento del infortunio”. En otras ocasiones, hay quienes asocian la figura del chamán con la de un médium (Turner y Vallier, 1968:548). En la posesión y la mediumnidad, el sujeto canaliza o incorpora ‘fuerzas’, ‘energías’ o ‘espíritus’, que se manifiestan a través del cuerpo del sujeto. Ambas formas de trance tienen asociado un cierto grado de amnesia (Winkelman, 1986:193; Harner, 1988:25-26; Ferrándiz, 2004:100). En el trance chamánico, por el contrario, el chamán mantiene su capacidad para actuar conforme a unos objetivos o propósitos, es decir, mantiene su capacidad volitiva y una intencionalidad propia. Estos estados de trance, como la posesión, la mediumnidad, y el trance chamánico, no obstante, no son incompatibles entre sí, y en una misma ceremonia un chamán puede pasar por diversas fases en las que interactúa con los ‘espíritus’, o bien los canaliza. Lo relevante en la práctica chamánica es que el trance chamánico, en el que el chamán interactúa con los ‘espíritus’, es el estado básico en el que se encuentra el chamán (Furst, 1994:6; Balzer, 1995:310).

Hoy en día, hay quienes sostienen que el trance chamánico tiene unas bases neuropsicológicas que lo hacen universal, en el tiempo y en el espacio, que Winkelman (2002b:72) denomina “modelo étic de chamanismo”, que implica que cualquier ser humano tiene la capacidad potencial de experimentar distintos tipos de trance. En opinión de Winkelman, la extensión de las prácticas chamánicas en muy diferentes culturas no es resultado de una difusión cultural, sino producto de esta base neuropsicológica común, estando el chamanismo en el origen de la evolución cognitiva

del ser humano, y de la experiencia espiritual (Winkelman, 2004:193-194). Hay antropólogos y antropólogas que sostienen, en congruencia con el modelo étic de chamanismo de Winkelman, que los chamanes interactúan con los ‘espíritus’, pero esta afirmación no la hacen retóricamente, sino que afirman explícitamente que estos ‘espíritus’ son entidades reales (Townesley, 1993:465). Para llegar a esta afirmación, Townesley (1993:452) hace la precisión de que “la idea central (...) es que el chamanismo yaminahua no puede ser definido por un discurso claramente constituido de creencias, símbolos o significados. No es un sistema de conocimiento de hechos que se conocen, sino más bien un conjunto de técnicas para conocer.” Por tanto, los ‘espíritus’ son reales, pero igualmente importante es saber cómo conocerlos. Hay antropólogas como Edith Turner que, participando en 1985 en una ceremonia *ihamba* entre los Ndembu, presencia la manifestación de un ‘espíritu’, que describe como una “masa opaca de plasma” (Turner, E., 1992a:165). Si bien reconoce que el término ‘energía’ no es el adecuado para describir lo que vio salir de la espalda de la mujer ndembu, señala los numerosos términos que se emplean para referirse a los ‘espíritus’, y cómo los pueblos originarios del norte de América emplean el término ‘poder’, mientras que en Japón y China se emplea ‘energía’ (*ki* o *chi*), que es el término adoptado por los sanadores occidentales (Turner, E., 1992b:149). En cualquier caso, la conclusión a la que llega Turner es que, independientemente de la variabilidad fenomenológica que manifiestan los ‘espíritus’, cuando se percibe una de estas entidades se tiene claro que no se está tratando con un asunto de carácter metafórico o simbólico (Turner, E., 1992b:146).

Uno de los debates ausentes en los estudios acerca de las prácticas chamánicas en el alto Amazonas es el papel que juega el trance en la actividad del chamán, ya que el uso de sustancias psicoactivas, como la ayahuasca, no dejan lugar a duda acerca de su existencia, y de su importancia en estas prácticas. Igualmente, en Norteamérica, el uso de plantas psicoactivas, o de otras técnicas para inducir el trance, es una característica generalizada, y que no se circunscribe a la figura del chamán. Según Znamenski (2007:70), autores como L. L. Leh plantean la idea de que el chamán sólo se distingue de la persona corriente en que tiene más poder chamánico; o Marvin Opler, que desarrolla esta idea de Leh acerca de la capacidad general del individuo por

chamanizarse, llegando a calificar a los Apache de “nación de chamanes”. La línea divisoria entre chamanes y sujetos ordinarios que buscan su visión es delgada, si es que existe (Hultkrantz, 1986:30), y es cuantitativa más que cualitativa (Hultkrantz, 1978:8), lo que lleva a que se formule la noción de “chamanismo democratizado” (Benedict, 1922:1; Lowie, 1934:312; Hultkrantz, 1986:29; 1997:183). En efecto, Benedict encuentra que una de las pautas en la búsqueda de visión entre los indios de las llanuras es la ausencia de una distinción entre el chamán y el resto de los miembros del grupo (Benedict, 1922:3), y otros autores señalan que la búsqueda de la visión entre los indios del este y de las llanuras es una “institución general estandarizada” (Hultkrantz, 1986:30; Lowie, 1934:312). Park (1938:10) señala en su estudio del chamanismo del occidente de Norteamérica que, en algunas tribus, prácticamente todo sus miembros tienen experiencias visionarias, en las que se adquiere cierto poder para controlar las fuerzas sobrenaturales, y en este sentido, chamán es aquella persona a la que se considera que tiene un poder mayor del usual. Theodoratus (1994:213), en su estudio del chamanismo entre los indígenas del estado de Washington, afirma que ser chamán no consiste en ser distinto, sino que es una cuestión “de grado”. El chamán busca y usa el poder de los ‘espíritus’ para encontrar reconocimiento social, al igual que hacen los restantes miembros del grupo. La diferencia que existe entre el chamán y el resto del grupo es que aquél tiene más poderes, tiene más éxito como curandero, y dirige las ceremonias chamánicas con más frecuencia que otros.

No obstante, hay autores que, teniendo el chamanismo siberiano como modelo de chamanismo en general, en el que el trance es inducido principalmente por tambores, ponen objeciones a la idea de sociedades en donde la mayoría de sus miembros experimentan estos estados, y particularmente si estos estados de trance están inducido por sustancias psicoactivas. Hultkrantz, por ejemplo, objeta que esta democratización no representa sino un chamanismo tardío y degenerado, y considera que la práctica generalizada del trance no puede ser tomada como muestra de un chamanismo temprano, sino más bien como muestra de un chamanismo en desintegración (Hultkrantz, 1993:13). En este sentido, considera que el uso de sustancias psicoactivas permite la posibilidad de experimentar trances chamánicos a personas que no están predispuestos a ello (Hultkrantz, 1997:171-172), lo que le lleva a considerar el

chamanismo norteamericano como una modalidad débil (“weaker partner”) del chamanismo siberiano. Para Hultkrantz, el empleo de sustancias psicoactivas en América Central y en Suramérica no es sino una vía secundaria para inducir un trance que califica como “éxtasis artificial” (Hultkrantz, 1998b: 189), “chamanoide” (Hultkrantz, 2003:9), o que da lugar a un “chamanismo artificial” (Hultkrantz, 2003:10 y ss.). Hultkrantz percibe el chamanismo de Suramérica como un caso especial debido a sus condiciones ecológicas, es decir, la de contar con un medio con abundantes especies vegetales “narcóticas” (Hultkrantz, 2003:14), que carece de unas pautas chamánicas claras, y en el que los ‘espíritus’ se perciben como efectos causados por las “drogas” (Hultkrantz, 1993:13; cf. 1997:7, 193-194). De igual manera, cuando Hultkrantz (2003:9-12) menciona el uso de sustancias psicoactivas entre los Saami o los Samoyedos, emplea la expresión “chamanismo artificial”. Hultkrantz no hace sino seguir a Mircea Eliade (1964:401, 417), que ya había manifestado sus prejuicios hacia el empleo de sustancias psicoactivas, que él denomina “narcóticos”, y que califica de “vulgar sustituto para el trance «puro»”, así como el empleo de “intoxicantes” como el alcohol o el tabaco, que denotan, en su opinión, la “decadencia de la técnica chamánica”. El empleo de estas sustancias, según Eliade, serviría para “imitar” un estado que el chamán ya no sería capaz de alcanzar por otros medios. Posteriormente, Eliade reconsidera su postura, según manifiesta a Peter Furst, pero no a tiempo para revisar su obra clásica sobre el chamanismo. Eliade acabó convencido de que no había diferencia fenomenológica entre la técnica del éxtasis espontáneo, y el inducido por plantas psicoactivas (Furst, 1994:23-24).

Como ya he señalado, el trance permite una comprensión experiencial de la concepción animista de la realidad. Las prácticas chamánicas altoamazónicas en España implican la introducción, mediante el trance inducido por la ayahuasca (a lo largo de sucesivas ceremonias), de unos participantes occidentales dominados por una ontología dualista de la realidad, en una ontología monista de la que es portador el chamán. Pero, ¿cuál es esa concepción animista que encarna el chamán, y que parecen experimentar los participantes en las ceremonias de ayahuasca en España? Obviamente, los participantes no experimentan *el* animismo, sino un mundo de naturaleza espiritual o energética, cuya descripción analítica la desarrolla por primera vez Edward Burnett Tylor. Para

tratar de dilucidar las semejanzas y diferencias entre la teoría animista que se desarrolla a partir de Tylor, enmarcada en un esquema de tipo evolucionista, del animismo que se da hoy en día en España asociado a las ceremonias de ayahuasca, me centraré a continuación en algunos aspectos relativos al animismo clásico, que abarca el periodo comprendido entre el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, es decir, el periodo previo a que las teorías sociológicas y psicoanalíticas de la religión ‘invadieran’ los debates académicos (Radin, 1957:19). En el capítulo 7 retomaré la teoría animista a partir de lo que algunos han llamado el “nuevo animismo” (Harvey, 2006:3), cuyo surgimiento sitúan a partir del trabajo de Hallowell (1960). Ahora revisaré sumariamente unos pocos autores (Tylor, Marett, Durkheim, Goldenweiser, Lowie, Radin, y Lévy-Bruhl), de los que entresacaré aquellos aspectos que me parecen más relevantes en relación con la noción de una espiritualidad no religiosa que planteo en este trabajo (cf. epígrafe 1.2.; para otros enfoques analíticos cf. Lowie, 1948:105-134; Evans-Pritchard, 1965; Harris, 1968:173-183; Morris, 1987:127-179; Cantón, 2001:37-89). Particularmente mi interés se centra en la mención que hacen estos autores a lo que denominan ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’ cuando tratan de caracterizar la religión ‘primitiva’, con objeto de contextualizar más adelante el análisis de la concepción animista de los chamanes con los que he trabajado (cf. capítulo 7).

Como es sabido, ninguno de los autores comprendidos en este periodo emplea el término espiritualidad, y la mención a ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’ se hace a partir de la teoría animista propuesta por Tylor, que la presenta como una “filosofía” acerca de la noción del alma y de unos seres espirituales que animan tanto la naturaleza como al ser humano. Tylor busca dar una definición de religión omnicomprendiva, aplicable tanto a los pueblos ‘primitivos’ como a las culturas más desarrolladas, y para ello da su “definición mínima” según la cual la religión es “la creencia en Seres Espirituales” (Tylor, 1871, vol.I:424). Tylor denomina la forma religiosa de los pueblos ‘primitivos’ como animismo, que define como “la doctrina del alma y de otros seres espirituales en general” (Tylor, 1871, vol.I:23). Esta teoría del animismo la divide en “dos grandes dogmas, formando parte de una doctrina coherente; el primero, relativo a las almas de las criaturas individuales, susceptibles de una existencia continuada después de la muerte o destrucción del cuerpo; el segundo, relativo a otros espíritus, en escala

ascendente hasta las deidades poderosas” (Tylor, 1871, vol.I:426). Tylor sostiene que la doctrina de las almas entre los ‘primitivos’ da origen a la doctrina de los espíritus en general, comprendiendo desde entidades como los ‘elfos’ al Gran Espíritu (Tylor, 1871: vol. II:100-101). Para Tylor (1871: vol.II:101), los seres espirituales en general, y las almas de los hombres, son semejantes en su naturaleza, y esta sería una característica que se daría tanto en los estratos más primitivos de la religión como en los más cultos. Si no existe una distinción cualitativa entre almas y espíritus, sí la hay jerárquica, distinción que se daría a partir de la aparición del politeísmo: “Así como hay jefes y reyes entre los hombres, de igual manera hay grandes dioses entre los espíritus menores”, cuya diferencia se basa más en el rango que en su naturaleza, de tal forma que son “espíritus personales reinando sobre espíritus personales” (Tylor, 1871, vol.II:225). Tylor, por tanto, no establece en su teoría del animismo una distinción entre fuerzas personales o impersonales, sino que hace referencia a espíritus personales individuales, si bien de muy distinta jerarquía.

Con Marett se introduce en la literatura antropológica una distinción entre fuerzas personales e impersonales, que bien merecería ser calificada de intelectualista, en la medida en que es una distinción teórica que no llega a verse confirmada por los testimonios de los informantes. Marett distingue, de manera más implícita que explícita, fuerzas personales, asociadas al animismo, de fuerzas impersonales tipo *mana*. Para Marett, la materia prima de la religión es su valor emocional positivo, y el término que le permite aproximarse más a esta esencia de la religión ‘primitiva’ es la noción de *mana*. *Mana* es relevante para Marett en la medida en que hace experimentar en los ‘salvajes’ una emoción (Marett, 1909:xxxi). *Mana* es como una “energía” (Marett, 1909:112), y en su uso original, en la región del Pacífico, hace referencia a todas aquellas manifestaciones de un poder misterioso o sobrenatural, un poder que carece de un significado moral, sirviendo su “potencialidad mística” tanto para el bien como para el mal, equiparándolo Marett (1909:113) a términos equivalente en Norteamérica como *orenda*, *wakan*, *qube*, *manitu*, u *oki*. Marett propone transformar el empleo original del término, y designar por *mana* el *aspecto positivo* de lo sobrenatural o sagrado, y *tabú*, por el contrario, para designar los *aspectos negativos* de lo sobrenatural. Así, la fórmula *tabú-mana* serviría para caracterizar lo sobrenatural en toda su extensión y amplitud, dado que la

dimensión moral de lo sobrenatural se puede manifestar por igual como algo bueno o malo (Marett, 1909:99-100, 110; cf. epígrafe 7.1.3.). Para Marett (1909:119), esta fórmula *tabú-mana* es más adecuada como “definición mínima” de religión que no la tyloriana sobre “creencias en Seres Espirituales”. Luego se pregunta si esta fórmula no volverá obsoleta la noción de animismo (Marett, 1909:100), si será compatible con ella, y si *mana*, ‘alma’ y ‘espíritu’ no serán categorías idénticas, o bien pertenecerán a sistemas clasificatorios distintos (Marett, 1909:115). Marett considera que tanto el animismo representado por Spencer, aquel basado en atribuir vida y animación a objetos inanimados (que también contempla Tylor), que Marett prefiere denominar animatismo, y el animismo de Tylor, por el que se atribuye a los objetos inanimados un ‘alma’, ‘espectro’ o ‘espectro como espíritu’, rebasan los límites de la religión ‘primitiva’ (Marett, 1909:117; cf. Lowie, 1948:134); no obstante, la noción preanimista de *mana* como fundamento de la religión ‘primitiva’ puede coexistir, según Marett (1909:115-117), con un animismo no necesariamente religioso, pero ello se debería a que los ‘primitivos’ no aciertan a distinguir entre ‘espíritus’ personales de ‘fuerzas’ impersonales (Marett, 1909:119). En las sociedades menos evolucionadas, aquellas formadas por sujetos poco individualizados, como en Australia, lo sobrenatural se manifiesta principalmente, según Marett (1909:120-121), a través de formas impersonales (como veremos a continuación a través de Durkheim), mientras que las formas personales surgirían en culturas más avanzadas.

Como es sabido, Durkheim (1912:92-93, 38), en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, define religión como algo colectivo: como un sistema de creencias y prácticas que se dan en una comunidad moral llamada iglesia, y como un conjunto de representaciones que “son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas”. Durkheim (1912:124) rechaza que el origen de la religión sea el animismo, es decir, la creencia en seres espirituales, pues ello llevaría a “admitir que las creencias religiosas son otras tantas representaciones alucinatorias, sin ningún fundamento objetivo”. Sin embargo, Durkheim (1912:151) acepta la existencia de un totemismo individual, y la existencia de *tótems* “que le son propios a cada individuo”, y la existencia de unos lazos que ligan a seres y objetos entre sí, que reciben distintos nombres, como *nahual* en México, *manitú* entre los algonquinos, *okki* entre algunos salihis, *wakan* entre

los pueblos de Norteamérica, *orenda* entre los iroqueses, y *mana* en las islas melanesias. Durkheim (1912:303) llega a la conclusión de que el emblema totémico no es objeto de culto en sí, sino ese “*principio común*” que no es sino “*una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres*, aunque sin confundirse con ninguno de ellos.” (cursiva en el original). O dicho de otro modo, “el culto totémico propiamente dicho no se dirige a tales animales o tales plantas determinadas, ni siquiera a una especie vegetal o animal, sino a una especie de vago *poder*, disperso en las cosas.” (Durkheim, 1912:318. Cursiva añadida). Por tanto, llegamos al meollo del totemismo individual, que no es sino una fuerza o poder que Durkheim describe con detalle como ‘energía’. Así, Durkheim (1912:320) describe estas “fuerzas indefinidas” como “estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas, cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza.” El *tótem* “no es sino la forma material en la que se representa imaginativamente esa sustancia inmaterial, esa *energía* difuminada en toda clase de seres heterogéneos y que es el único auténtico objeto de culto.” (Durkheim, 1912:304. Cursiva añadida). Durkheim es aún más explícito, y afirma que

“Cuando decimos que estos principios son fuerzas, *no empleamos la palabra metafóricamente*: actúan como verdaderas fuerzas. Incluso en cierto sentido son fuerzas materiales, que generan *mecánicamente* unos efectos físicos. ¿Qué pasa si un individuo entra en contacto con ellas sin haber tomado las debidas precauciones? Pues que recibe un golpe que podría compararse con el efecto de una *descarga eléctrica*. A veces parece que se las concibe como una especie de *fluido* que se escapa por los extremos. Cuando se introducen en un organismo que no es apto para recibirlas, causan su enfermedad y su muerte, por una reacción completamente *automática*. Fuera del hombre, representan el papel de *principio vital*; como veremos, es obrando sobre ellas como se asegura la reproducción de las especies. *En ellas se basa la vida de todo el universo.*” (Durkheim, 1912:304-305. Cursiva añadida)

Si bien en Durkheim la noción de religión sigue vinculada en su origen al culto a una ‘energía’, Lowie conduce la noción de religión entre los ‘primitivos’ a un callejón sin salida, reduciéndola a una emocionalidad (algo a lo que se opone Evans-Pritchard,

1965:82), y estableciendo una confusa distinción, a partir de Lang, entre seres sobrenaturales y seres espirituales (Lowie, 1948:124). Al igual que Marett, Lowie considera que tanto animismo como animatismo son “esencialmente no religiosos, o sólo potencialmente religiosos, adquiriendo tal carácter religioso sólo en la medida en que la actitud emocional característica de la religión está unida a sus objetos” (Lowie, 1948:134). Efectivamente, el fenómeno religioso no tiene tanto que ver con la existencia o no de seres espirituales, como con “un sentido de lo extraordinario, misterioso o sobrenatural”, que no siempre está vinculado a la existencia de estos seres (Lowie, 1948:19). Por tanto, Lowie enfoca su estudio de las “religiones primitivas” hacia la manifestación emocional de lo numinoso, término acuñado por Otto (1917:15), para describir un objeto que sólo puede ser aprehendido mediante “el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo”, el “*mysterium tremendum*” (Otto, 1917:21-22. *Cursiva en el original*) de lo numinoso, que se caracterizaría por lo ‘tremendo’, la ‘majestad’ (prepotencia), y la ‘energía’ (Otto, 1917:34. *Cursiva añadida*).

Lowie critica que Tylor equipare en su teoría del animismo, de manera implícita, seres sobrenaturales y seres espirituales (análogos al alma humana), valiéndose, según Lowie, “de una teoría monista” por la que “*todos* los seres sobrenaturales son «espirituales», es decir, modelados según la idea del alma humana.” (Lowie, 1948:119, 124-125. *Cursiva en el original*). Lowie considera que la noción de un dios supremo, y la noción de alma, son nociones que tienen orígenes distintos, una distinción evidente para Lowie, pero no para sus informantes. Así, Lowie menciona un testimonio de un informante crow, que señala que los buscadores de visiones dirigen sus plegarias, en primer lugar, al propio Sol (equivalente al Ser Supremo), y a veces el Sol se aparece en las visiones, “pero la mayoría de las veces lo que se aparecen son animales.” Es decir, se invoca un poder cuasi-impersonal para los Crow como el Sol, y aparece el ‘espíritu’ de un animal. Para Lowie, este testimonio muestra “[N]ada más característico de los Cuervo que su falta de pensamiento sistemático: para la mentalidad de los Cuervo era posible estar profundamente influido por dos sistemas de ideas totalmente distintos entre sí, sin intentar ponerlos en armonía.” (Lowie, 1948:39).

En contra de la opinión de autores como Marett y Lowie, que consideran necesario distinguir ambos sistemas de ideas, Radin (1914:349) señala que términos como *wakanda* o *manitu* entre los Winnebago y los Ojibwa, siempre hacen referencia a ‘espíritus’ definidos, y que la idea de un poder mágico como ‘esencia’ existiendo de manera independiente de ‘espíritus’ concretos es “una asunción injustificada, una abstracción creada por los investigadores” (Radin, 1914:350; cf. Hallowell, 1960:42-43). Goldenweiser (1915), al igual que Marett, Durkheim, o Lowie (1948:125), trata de sostener inicialmente la distinción entre fuerzas personales (‘espíritus’), y fuerzas impersonales (*mana*), a pesar de reconocer la dificultad para lograr que los informantes nativos den una caracterización más precisa de *mana* que permita distinguirlo de los ‘espíritus’, porque, según Goldenweiser, la noción de una fuerza impersonal, un poder tan volátil, altamente comunicable y dinámico, *no puede* poseer las características de una noción mucho más tangible como es la noción de “espíritu personal” (Goldenweiser, 1915:635). Finalmente, concluye que “el concepto de *mana*, poder sobrenatural, debe haber llegado a asociarse con el ‘espíritu’ desde los primeros tiempos” (Goldenweiser, 1915:636), y afirma, como ya hacía Codrington (1891:118), que los ‘espíritus’, siendo muchos y variados, todos ellos tienen *mana*. Así, según Goldeweiser, una ‘definición mínima’ de la religión ‘primitiva’ debería considerar por igual las fuerzas personales (‘espíritus’), y las impersonales tipo *mana*. Ello no implicaría la existencia de una identidad entre un tipo de fuerzas y otras. Como precisa posteriormente Goldenweiser (1922:200), la idea de ‘espíritu’ no es sino una parte de la ideología fundamental de religión como *mana*, “la pura idea de poder sobrenatural, una idea que, en la exacta naturaleza del caso, es más sentida que pensada” (Goldenweiser, 1922:201).

En apoyo de esta perspectiva que rechaza una oposición teórica entre fuerzas personales e impersonales quisiera mencionar, por último, el trabajo de Lévy-Bruhl, cuya teoría de una “mentalidad primitiva” señala la existencia de una realidad esencial tipo *mana* que circula entre todos los seres y objetos, más allá de las formas particulares en las que se reviste, ya sea material o espiritual (Lévy-Bruhl, 1927:23). Si Goldenweiser (1922:201) afirmaba que el poder representado por *mana* era una idea “más sentida que pensada”, para Lévy-Bruhl el ‘primitivo’ “*piensa y siente* a la vez todos los seres y los objetos como homogéneos, es decir, participando de una misma esencia o de un

conjunto de cualidades” (Lévy-Bruhl, 1927:27. *Cursiva añadida*), lo que le da pie a desarrollar su noción de “experiencia mística”, una noción que es “sobre todo «cognitiva»” (Lévy-Bruhl, 1930:9). Lévy-Bruhl (1910:30) aclara que emplea el término místico para hacer referencia a la creencia en fuerzas e influencias “imperceptibles a los sentidos, y sin embargo reales”.

En resumen, lo que podría denominarse en sentido amplio como animismo clásico presenta una serie de ideas en el estudio de prácticas asociadas a ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, como la idea tyloriana de la noción de espíritu como derivada del concepto de alma; la distinción entre animismo como la atribución a objetos inanimados de un ‘alma’, y animatismo como la atribución a objetos inanimados de vida y animación; y la distinción entre fuerzas impersonales tipo *mana* (pre-animismo), de fuerzas personales como los espíritus auxiliares.

Si bien el concepto de animismo es uno de los primeros, si no el primer concepto que desarrolla la antropología, sigue plenamente vigente en la disciplina (Bird-David, 1999; Stringer, 1999; Harvey, 2006; Brightman, Grotti, y Ulturgasheva, 2012; cf. Harvey, 2013). La deconstrucción de este concepto ha dado lugar a una multiplicidad de términos, como agente (multiplicado como agencia, actante, agentividad, agente reactivo, etc.); humanidad, de donde deriva ‘other-than-human’, no-humano, persona (‘personhood’), etc., que proporcionan una nueva comprensión del antropocentrismo y el antropomorfismo (Rival, 2012:128). Así, nos encontramos nuevas definiciones de animismo, como la de Descola (2005:199), que define animismo como “la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya”. Estos no-humanos, plantas y sobre todo animales, son humanizados en virtud de que se les dota de un ‘alma’ que “les permite no sólo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación.” En una línea similar, Rival (2012:139) define el animismo como la capacidad para apreciar “plantas, espíritus, objetos y animales” como personas no humanas, es decir, como seres sintientes, sensitivos, conscientes e inteligentes. Tanto el animismo clásico, como este ‘nuevo’ animismo, serán repensados en el capítulo 7, a la luz de la etnografía que presento en los capítulos 5 y 6.

3.3. Esquemas conceptuales en el estudio de la religión y la espiritualidad

Como señalaba Kuhn (1962:230-231), investigadores de paradigmas en competencia pueden emplear los mismos términos y conceptos, pero con sentidos y relaciones distintos, lo que conduce a una falta de entendimiento. En este apartado trataré de mostrar la necesidad, desde la perspectiva del paradigma experiencial (aquel desde el que se trata de representar la concepción energética o espiritual de los chamanes), de establecer un esquema conceptual, en ocasiones similar, y en otras ocasiones distinto, al empleado en el estudio de la religión, para una mejor comprensión de las prácticas chamánicas. Este esquema consta de cuatro reconceptualizaciones que me parecen básicas para lograr una mejor comprensión de lo que hace el chamán: la primera plantea el ámbito de estudio de las prácticas chamánicas desde el ámbito del conocimiento, y no desde el ámbito de las creencias, tratando de distinguir la experiencia religiosa (creencias) de la experiencia espiritual (conocimiento); en segundo lugar, apuesta por interpretar la práctica chamánica desde una perspectiva asimbólica, es decir, no interpretar como simbólico lo que para los chamanes no lo es; en tercer lugar, propone el empleo del concepto de ceremonia en vez del de ritual; y en cuarto lugar, trata de mostrar la imposibilidad de comparar dos figuras tenidas como especialistas religiosos, el sacerdote y el chamán, por ser figuras ontológica y paradigmáticamente diferenciadas.

En primer lugar, nos encontramos con la dicotomía *creencias vs. conocimiento*. El estudio de lo religioso y lo espiritual, desde el paradigma simbólico-ritual, se aborda desde el ámbito de las creencias. Desde el paradigma experiencial puede admitirse que la práctica religiosa es, efectivamente, de naturaleza simbólica, pero la práctica espiritual, por el contrario, se aborda como una forma de conocimiento, y como un proceso cognitivo. Ahora bien, desde el punto de vista del paradigma simbólico-ritual puede plantearse la siguiente pregunta: ¿qué diferencia existe entre la experiencia de un individuo que se somete a una doctrina, a una liturgia, y a una institución como la Iglesia Católica, y la experiencia de un individuo que participa en una ceremonia de

ayahuasca guiada por un chamán? En ambos casos, se alegrará, estas dos experiencias hacen referencia a lo que se suele calificar como lo sobrenatural, y ambas son subjetivas.

Como señala Luckmann (1967:86), una doctrina, la liturgia estandarizada, la tradición de la iglesia como institución histórica, las actividades seculares que desempeña un individuo en tanto miembro de una iglesia, todo ello tiene un correlato subjetivo que se manifiesta en unas creencias individuales, y “*pueden pasar* a formar un todo subjetivamente significativo” (cursiva en el original). A este correlato subjetivo es a lo que denomino *experiencia religiosa*, un tipo de experiencia que podemos considerar cualitativamente distinta de una experiencia de tipo místico. No en vano, las corrientes místicas han sido percibidas a menudo como subversivas desde la perspectiva ortodoxa de la vía institucional (Prat, 2014:37). Describir las experiencias subjetivas que se viven en una ceremonia de ayahuasca dirigidas por un chamán cómo ‘místicas’ puede causar confusión para un europeo, un tipo de confusión similar al que causa leer el término ‘exorcista’ para referirse al curandero zande (Evans-Pritchard, 1937). El misticismo se asocia con un tipo de espiritualidad católica, teocéntrica y cristocéntrica (Martín Velasco, 2006:xiii). Sin embargo, y al mismo tiempo, se pueden establecer analogías entre el camino místico y sus tres etapas principales, reconocidas casi unánimemente en todas las tradiciones religiosas, y que en la tradición cristiana reciben la denominación de vía purgativa, iluminativa, y unitiva (Martín Velasco, 1999:302-303; 2006:xviii), con el proceso de sanación chamánica (capítulo 7). La experiencia mística católica sería una *experiencia espiritual*, no religiosa, que tiene semejanzas con las experiencias espirituales que se viven bajo los efectos del trance inducido por la ayahuasca, y ambas experiencias son diferentes cualitativamente de las que llamo experiencias religiosas. O dicho de otro modo: las experiencias subjetivas derivadas de la noción teológica del Espíritu Santo, son ontológicamente diferentes de las experiencias subjetivas, por ejemplo, del Gran Espíritu, que se dan desde una concepción animista de la realidad. En el primer caso podemos hablar de experiencia religiosa y de creencias; y en el segundo caso, de experiencia espiritual y de un tipo de conocimiento.

En el ámbito de la espiritualidad, a diferencia del de la religión, el problema no es creer o no creer, sino saber o no saber. Como señala Pouillon (1979), para los Hadjeraï de la

República del Chad, los *margai*, espíritus del lugar, son reales como los propios *hadjeraï*, como los animales, o como los fenómenos atmosféricos: “su existencia es simplemente un hecho de experiencia: no hay por qué creer más en los *margai* que en la caída de una piedra que se lanza (...) todo esto presupone una representación particular del mundo, al tiempo que excluye toda posibilidad de explicitación bajo forma de «creencia» (...) no se cree en los *margai*, se experimentan” (Pouillon, 1979:52-53). Como concluye Pouillon (1979:53), la necesidad del empleo del verbo ‘creer’ se debe a una necesidad cultural; sólo en religiones como la cristiana o la musulmana, basadas en un credo establecido, tiene sentido hablar de “creencias religiosas”. Como afirma Stringer (1996:218), ‘creer’ es un concepto esencialmente cristiano. Salvo los occidentales, la mayoría de las culturas no dividen el universo en natural y sobrenatural (Beattie, 1964:265).

Por todo lo dicho, considero que sí puede establecerse una diferencia nítida entre experiencia religiosa y experiencia espiritual. La primera es una emoción nacida de la subjetivización de un cuerpo doctrinal y dogmático de creencias, mientras que la segunda es un proceso cognitivo derivado de la propia experiencia del mundo espiritual. Que las prácticas espirituales, y en concreto, las prácticas chamánicas, no son una cuestión de creencias, sino de conocimiento, es algo que se pone de manifiesto en la etimología de los numerosos términos locales empleados para nombrar a los chamanes, cuya traducción es el o la que sabe: *saman* entre los Tunguses y los Nivk (Pentikäinen, 2004:209); *simbang* en Corea (Kim, Seong-nae, 2004:669); *tumsa* en el sur de China (Shi Kun, 1989:242); el nahuatl *tapabtiqn̄* (Vélez 1996:38) y el mazateco *chota shinée* (Villanueva, 2010:350) en Mesoamérica; *yatiri*, entre los Aymaras (Fernández Juárez, 2002:30); *bnivakali* en arawako (Vidal y Whitehead, 2004:56), *yachaj* o *yachac* (Hermida Salas, 2010:53) entre los Canelos Kichwas, y *sándatía* entre los Yagua (Chaumeil, 1983:76; 1993:32) en Suramérica; *tietäjä* en finés (Pentikäinen, 1997:250) en Europa.

¿Qué diferencia existe en el conocimiento que tienen los miembros de una sociedad animista acerca del mundo de los espíritus, del conocimiento que tienen los chamanes? Para que en muy diversas culturas el término chamán signifique ‘el que sabe’, debe haber un reconocimiento social de que existe un tipo de conocimiento que se puede

aprender. Este conocimiento, o reconocimiento social, es lo que podemos denominar como *conocimiento animista**. Ya hemos visto que en aquellas sociedades donde se da una democratización del chamanismo se percibe con claridad que ser chamán es una cuestión de grado. Hay quienes saben más, y quienes saben menos acerca de los ‘espíritus’, y cómo interactuar con ellos. Reconocer la existencia real de los ‘espíritus’ no implica, *a priori*, saber qué son, o cómo son los espíritus. Para los Hadjeraï los *margai* son imprevisibles, y hay que aprender a conocerlos; sus deseos son supuestos, no conocidos, y la relación con ellos está dominada por la incertidumbre (Pouillon, 1979:52). Para los Yaminahua de Perú, todo lo relativo a los *yoshi*, espíritus o esencias animadas, está marcado por la ambigüedad, si bien muestran inteligencia y voluntad; no es posible dar de ellos una única descripción, y los Yaminahua hacen hincapié en su mutabilidad (Townsend, 1993:452-453). En otras ocasiones, por el contrario, nos encontramos representaciones iconográficas detalladas del mundo de los ‘espíritus’, que en ocasiones adquieren formas antropomórficas, y en otras ocasiones se representan como figuras geométricas (Reichel-Dolmatoff, 1969; 1978; Luna y Amaringo, 1991; Canayo y Macera, 2004; Junquera, 1991). Para conocer a los ‘espíritus’ no parece suficiente, por tanto, experimentarlos o percibirlos bajo un estado de trance. Las sociedades animistas conocen la existencia de los espíritus, pero sólo quienes tienen la capacidad de interactuar con ellos pueden ser considerados chamanes. El estudio de las prácticas espirituales requiere, según se ve, aprender a conocer el mundo espiritual.

En segundo lugar, considero la práctica espiritual como una *práctica asimbólica*. La ausencia de la noción de creencia en sociedades animistas se debe a su concepción monista de la realidad (cf. Pouillon, 1979:53), en la que, lógicamente, el símbolo como concepto dualista por excelencia, parece carecer de sentido. En ocasiones, son los propios chamanes quienes ‘explican’ su actividad en clave simbólica para hacerse entender. Como señala Robinson, “[L]os símbolos asociados con el shamanismo no existen *per se*; crean significado sólo en la retórica de los shamanes que deben «explicar» lo que hacen, antes de realizar sus curaciones y adivinaciones y en el momento en que las hacen.” (Robinson, 1976:106. Cursiva en el original). En otras ocasiones, la interpretación simbólica de este tipo de prácticas parece una estrategia que emplean los

antropólogo para representar unos hechos y hacerlos inteligibles a los miembros de su propia cultura, como en el caso de Evans-Pritchard, que parece hacer un uso retórico de la interpretación simbólica en su descripción de la espiritualidad nuer. Cuando Evans-Pritchard (1953) analiza la concepción nuer de ‘espíritu’, y la pone en relación con su estructura social, siente la necesidad de aclarar que no hace sino un ejercicio de análisis sociológico que considera análogo al que hacen los propios nuer en su configuración de los ‘espíritus’. Según Evans-Pritchard, su interpretación en términos de estructura social puede mostrar cómo los espíritus adoptan diversas formas según los diversos ámbitos de la vida social; pero este análisis no permite, según el autor, la comprensión de la naturaleza intrínseca de la concepción nuer de los ‘espíritus’. Tal como lo explica Evans-Pritchard, “los diferentes niveles sociales en los que se manifiestan los espíritus son también diferentes grados de percepción religiosa”. Según Evans-Pritchard, nunca encontró dificultad en penetrar en la comprensión nuer acerca de lo que eran los *kenoth* (espíritus), hasta que llegó el momento de escribir este texto, y la confusión que experimenta tratando de traducir las nociones nuer al inglés sólo logra superarla mediante un “análisis abstracto”. Este texto pone de manifiesto cómo el antropólogo se sirve del análisis simbólico como un método para representar la realidad etnográfica, y no porque esté analizando símbolos. La labor analítica de Evans-Pritchard no se orienta a desvelar una dimensión simbólica de la vida nuer, de la que serían ignorantes los propios Nuer, sino que traduce la realidad nuer acerca de los ‘espíritus’ a una configuración simbólica, para que pueda tener un sentido para los lectores ingleses. Este planteamiento difiere substantivamente de otros asociados al paradigma simbólico-ritual, en los que se da por hecho que la comunicación con lo sobrenatural implica el uso de símbolos (Saliba, 1976:204), o en los que se afirman que los espíritus son símbolos.

Desde el punto de vista del paradigma simbólico-ritual, la parafernalia se interpreta igualmente en términos simbólicos. Considerándose el trance “un idioma social” (Howard, 1993:x), y la mediación del chamán con los ‘espíritus’ la actividad simbólica que constituye la parte central de la “ideología chamánica”, la parafernalia que emplea el chamán no son sino símbolos que le dan poder (no chamánico), y su posesión, lo que le hacen ser chamán (Hoppál, 1993:190-191). Así, por ejemplo, Hoppál compara

los adornos de cabeza del chamán ('headdress') con una corona real, teniendo ambos "el mismo valor simbólico" (Hoppál, 1993:189). Desde esta perspectiva teórica, la parafernalia chamánica se estudia como cultura material: del tambor chamánico, por ejemplo, estudian su difusión, tipología formal, motivos artísticos y materiales empleados en su construcción, prescindiendo de investigar las implicaciones derivadas del hecho de que para muchos pueblos siberianos el tambor representa un caballo, es decir, "un medio de transporte" (Hoppál, 1993:189-190; Balzer, 1996:312) que es montado durante el trance. Pero si se atiende al punto de vista del chamán, que es al que se trata de acceder desde la perspectiva experiencial, su atuendo se ve como una herramienta de trabajo. Como señala Viveiros de Castro, "las ropas animales que los chamanes utilizan para desplazarse por el cosmos no son fantasías sino instrumentos: se parecen a los equipos de buceo o a los trajes espaciales, no a máscaras de carnaval. Lo que se pretende al vestir un traje de buceo es poder funcionar como un pez, respirando bajo el agua, y no esconderse bajo una forma extraña" (Viveiros de Castro, 1996:133). Los símbolos, como el lenguaje, se asocian a la capacidad del ser humano, a lo largo de su proceso evolutivo, de desarrollar un pensamiento abstracto. Sin embargo, conviene reflexionar si la noción de símbolo es aplicable universalmente a todas las culturas, y si es un concepto útil, y en qué medida, dado que, en mi opinión, el reduccionismo simbólico no permite una comprensión adecuada de prácticas basadas en una concepción animista de la realidad (cf. Bharati, 1971:262).

En tercer lugar, la noción de ritual, tal como suele emplearse asociado a las prácticas religiosas, en mi opinión confunde más que aclara la naturaleza de la práctica espiritual, que podría calificarse de manera más apropiada como *ceremonial*. No se puede ignorar que en la antropología el desarrollo teórico de la noción de ritual se forja en el campo de lo religioso (Segalen, 1998:9; Bell, 2006a:399-400), cómo la construcción antropológica de la religión se estructura a partir de la trayectoria teórica de dos conceptos que van de la mano, ritual y símbolo (Cornejo, 2008), o cómo se construye el estudio de la religión y la espiritualidad en la antropología a través de programas académicos sobre "ritual y creencias". Así, por ejemplo, Beattie (1964:264) considera el símbolo como un lenguaje, que cuando adquiere un aspecto instrumental, toma la forma ritual. Turner (1967:21) define símbolo como "la más pequeña unidad del ritual

que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual.”; según Turner (1967:53), cada ritual es una configuración simbólica específica, como “una especie de pentagrama en el que los símbolos serían las notas”. Tambiah (1979:119) considera que un ritual es un sistema de comunicación simbólica construido culturalmente. Para Vallverdú (2008:40), el estudio del ritual es fundamental para el estudio de las formas expresivas de los procesos de asociación simbólica.

Por otro lado, numerosas definiciones de ritual parecen derivar de un prototipo de ritual procedente del modelo religioso hegemónico, como es la misa católica. Para Cazeneuve (1971:16-17), lo ritual es el acto, ya esté vinculado a creencias como a “simples hábitos sociales”, que se mantiene fiel a ciertas reglas, siendo la repetición la “parte inseparable de la esencia misma del rito.” Y según este mismo autor, el ritual que es objeto de estudio de la antropología y la historia de las religiones, no es obra de un individuo, sino aquel que tiene un origen social (Cazeneuve, 1971:18). Por tanto, la noción de ritual tiene un carácter netamente sociológico, adecuado para el estudio de prácticas religiosas de carácter institucional, pero que no es enteramente adecuado para esas prácticas que denomino ceremoniales, que están orientadas hacia lo individual, aun cuando se den en contextos colectivos.

La rigidez formal y la dimensión colectiva de la noción de ritual de Cazeneuve se atenúan en la concepción de Turner (1982:79-80) del ritual como representación o actuación (‘performance’, ‘enactment’), antes que como algo normativo. Para Turner el ritual es una conducta formal prescrita, que, sin embargo, el proceso ritual acaba desbordando y trascendiendo. Turner compara el ritual con el cauce de un río: sin cauce se producirían peligrosas inundaciones, pero un cauce sin agua es sinónimo de aridez. En el acto de ejecutar o representar algo, a veces algo nuevo es generado, y la representación se transforma a sí misma. Las normas rituales pueden enmarcar la representación, pero el flujo de la acción puede dar lugar a nuevas comprensiones, e incluso generar nuevos símbolos. Según Turner, la experiencia subjetiva y la corriente intersubjetiva en la representación del ritual, con frecuencia convence a los participantes de que la situación ritual está bajo poderes inmanentes y trascendentales.

Turner señala que la mayoría de los antropólogos, y él mismo, no tomaron en la debida consideración el hecho de que la estructura ritual tripartita descrita por van Gennep tiene implicaciones transformativas, y que el orden que debe seguir el curso de la acción ritual (preliminar, liminar, postliminar), es un elemento religioso de esencial importancia. Según Turner, esta secuencia tiene un carácter performativo en el que se da una distinción cualitativa entre las distintas secuencias, tanto en los dramas sociales, como en los ritos de paso, que hacen que esta secuencia sea irreversible, unidireccional y transformativa.

Así, por tanto, nos vamos desplazando desde la concepción de ritual asociado a la misa católica, a la noción de ceremonia aplicable a una sesión de ayahuasca. Puede que una parte de la práctica chamánica pueda ser descrita como ritual, pero cuando surge el trance, se convierte en otra cosa, que considero más adecuado denominarlo ceremonia. Un chamán que representa simbólicamente cómo interactúa con los espíritus, puede acabar experimentando un trance profundo; una representación ritual puede transformarse en un acto ceremonial que trascienda el rito. Siguiendo la metáfora de Turner, el flujo de la acción acaba desbordando el cauce de las normas. Como señala Siikala (1978: 61ss, 330-341), es difícil establecer una línea divisoria entre trance y representación de un rol ('rol taking'), dado que muchas veces, y de manera imperceptible, la ejecución del rol se transforma en trance. En una ceremonia chamánica las metáforas poéticas se hacen reales, y el lenguaje metafórico cobra verdadera vida (Balzer, 1995:317). Hoppál (1992:198) describe un episodio en el que un chamán realiza esta transición entre una actuación teatral y un estado de trance: en una actuación de música folk que se organiza para los participantes de una conferencia internacional sobre etnología en la Unión Soviética, aparece un chamán en el escenario junto con otros cantantes de diversas nacionalidades. Uno tras otro, durante los diez minutos asignados a cada participante, los cantantes van interpretando sus cantos tradicionales; cuando llega el turno del chamán, hace su invocación a los espíritus, empieza a cantar; y como su canto no parecía cesar, tuvo que ser "literalmente" empujado fuera del escenario. Heinze (1992) menciona que la representación aparece cuando desaparece el trance, de tal modo que la idea de representación no niega necesariamente la idea de trance.

La noción de *ceremonia* no está desarrollada teóricamente, y suele emplearse como sinónimo de rito y ritual (cf. Tylor, 1871, vol.II, capítulo XVIII; Genep, 1909:13-14; Lowie, 1915; 1954:183, que emplea el término ceremonialismo), o en ocasiones de manera combinada, como ‘ritual ceremonial’ (Murphy, 1979), y menos frecuentemente como ‘ceremonia ritual’ (para una tentativa de distinción entre ambos términos cf. Goody, 1961). Tylor realiza una doble división de los ritos religioso: unos ritos que representan expresiva y simbólicamente el “gesto-lenguaje de la teología”, y unos ritos que son un medio para relacionarse e influir sobre los seres espirituales, y en este sentido, “su intención es tan directamente práctica como cualquier proceso químico o mecánico” (Tylor, 1871, vol. II:328). Marett menciona lo que denomina “ceremonias de inauguración” cuyo objeto es establecer comunicación con algo sagrado, algo “pleno de *mana*, es decir, poder sobrenatural o «gracia»” (Marett, 1909:171). Según Marett, para el ‘primitivo’ existen dos mundos, el cotidiano y el sagrado, y el umbral que los separa está claramente marcado, y los atraviesa siempre “de una manera ceremonial” (Marett, 1909:219). Lowie (1915), en *Ceremonialism in North America*, se refiere a determinados comportamientos ‘primitivos’ como la ceremonia del nacimiento, la pubertad, o ceremonias de guerra, y en este sentido, Lowie considera que un artículo acerca del ceremonialismo debería centrarse en la psicología de la rutina. Los americanistas, según este autor, cuando hablan de ceremonialismo, asocian a este término contenidos más o menos definidos de formas estereotipadas, como la danza de la serpiente de los indios Pueblo, la danza del sol de los indios de las llanuras, que son considerados como los ejemplos por antonomasia de lo que es una ceremonia. Lowie concluye que el ceremonialismo es un acto colectivo, solemne, y realizado por un motivo importante (Lowie, 1915:229).

En cuarto y último lugar, trataré la distinción entre la figura del chamán y la del sacerdote, un método comparativo empleado desde el paradigma simbólico-ritual para tratar de comprender, de manera inadecuada en mi opinión, la figura del chamán, así como algunos problemas conexos como la distinción entre ética y moral, y la noción de intención o acción intencional, que desarrollaré aplicada al chamán y a las prácticas espirituales en el epígrafe 7.3.

Con frecuencia se comparan ambas figuras al considerarlas a las dos comprendidas dentro de la categoría de profesionales o especialistas religiosos, mediante unas categorías analíticas cuyo resultado es proyectar la figura del sacerdote sobre la figura estereotipada del chamán como representante de una supuesta institución chamánica, desdibujándose al chamán como individuo, así como sus cualidades personales propias y distintivas. Como señalan Turner y Vallier (1968:548), cuando coexisten ambas figuras en una misma sociedad, al chamán se lo caracteriza como aquella persona que tiene la capacidad de comunicarse directamente con el mundo espiritual; su poder procede de la ‘inspiración divina’; es una figura que predomina en culturas preagrícolas, donde cumple funciones curativas dirigidas a unas pocas personas, sin ajustarse a un calendario, sino cuando se da una situación de desgracia. Al chamán se le contrapone la figura del sacerdote, que se le caracteriza como el especialista religioso que no necesita tener una relación directa con los seres sobrenaturales, sino una competencia para dirigir el ritual; su poder es heredado y deriva de un conocimiento codificado y sistematizado; el sacerdote se da en sociedades más estructuradas, por lo general agrícolas, en las que el ritual se lleva a cabo siguiendo un calendario, ritual que es público y dirigido a toda la comunidad (cf. Winkelman, 1992). Los pocos intentos por desarrollar una teoría general del chamanismo en la cuenca del Amazonas se centran en tratar de establecer una distinción, precisamente, entre las figuras del chamán y del sacerdote. En este sentido, Jean Jackson (1975), a partir del análisis de las etnografías publicadas hasta entonces, considera que empiezan a perfilarse unas características generales del chamanismo amazónico* que permite distinguirlo de los sacerdocios (‘priesthoods’). J. E. Jackson (1975:325) hace una caracterización del chamán por oposición al sacerdote: el primero desarrolla su actividad a tiempo parcial, mientras que el segundo la desarrolla a tiempo completo; el primero posee un poder horizontal, frente al vertical e institucionalizado del segundo; el poder del primero tiende a verse como ambivalente, mientras que el del segundo se ve sin suspicacias; el primero mantiene una interacción activa con otros seres, frente a las ceremonias y ritos oficiados por los sacerdotes de manera más pasiva. Casi quince años después, Hugh-Jones (1989:35) propone una tipología del chamanismo amazónico similar a la de Jackson, que remite, en última instancia, a la dicotomía chamán vs. sacerdote. Hugh-

Jones (1989:32-33) divide el chamanismo amazónico en dos tipos ideales a los que denomina chamanismo vertical y chamanismo horizontal. El chamanismo horizontal, en el que se usarían sustancias psicoactivas, estaría asociado a sociedades más igualitarias, y el chamán sería una figura moralmente ambigua. El chamanismo vertical estaría asociado a sociedades más complejas, jerarquizadas, donde el chamán ya no sería moralmente ambiguo, y su conocimiento estaría estrechamente relacionado con un canon mitológico preestablecido y dogmático. En este tipo de chamanismo no se darían fenómenos de trance o posesión, y si se da el empleo de sustancias psicoactivas, el chamán se las da a otros, pero no las toma él mismo. Tiempo después, Chaumeil (2011), en un texto cuyo objetivo es dar una visión panorámica de las investigaciones antropológicas actuales acerca del chamanismo amazónico, vuelve a presentar la dicotomía entre un tipo de chamán de cualidades difusas y apenas institucionalizado, frente a un tipo de chamán con un estatus netamente político, para referirse a continuación a la tipología propuesta por Hugh-Jones en 1989 que acabo de mencionar (Chaumeil, 2011:117).

De todas las categorías empleadas en la comparación, ¿hay alguna que capte de manera más adecuada la esencia de la práctica chamánica, y la especificidad del chamán como individuo, que lo diferencie nítidamente del sacerdote como el experto religioso por antonomasia del modelo religioso hegemónico? Esa categoría es, desde mi punto de vista, la noción de ambivalencia, un elemento clave para la comprensión de las prácticas chamánicas, ya que implica la distinción tajante entre el bien y el mal, entre la luz y la oscuridad, entre la salud y la enfermedad. Esta dicotomía bien/mal está ausente en la literatura sociológica de la religión y la espiritualidad, y consecuentemente, la noción de la ambivalencia espiritual está ausente de su discurso teórico, a excepción, tal vez, de lo que Mary Douglas (1966:15) denomina “la unidad de experiencia” entre lo puro y lo impuro. Puede considerarse que la noción de ambivalencia o ambigüedad moral atribuida al chamán se construye por oposición a la santidad moral atribuida al sacerdote. La doctrina católica acerca del carácter sacerdotal considera que la ordenación sacerdotal es “una santificación *ontológica* del alma”, y “esta santidad óptica y consagración real del alma a Dios y a Cristo tiene una *exigencia de santidad moral*” (Nicolau, 1971:370. Cursiva en el original). No cabe, pues, desde el punto de vista

doctrinal, ambivalencia posible en el sacerdote, y se establece normativamente su santidad. Al chamán, por el contrario, se lo asocia con lo salvaje y transgresor, “disociado de las jerarquías e instituciones de iglesias organizadas o religiones del Libro [‘scriptural religions’]” (Thomas y Humphrey, 1994:2).

Whitehead (2004:397) señala que los pueblos originarios no distinguen claramente al chamán maléfico del benéfico, siendo el “chamán oscuro” el que parece tener más conocimiento y poder que el simple brujo*, dado que el primero no sólo tiene capacidad para dañar, sino también para sanar. Según Langdon (1992a:14), en la mayoría de los casos los chamanes emplean su poder en beneficio de su comunidad o de un individuo, aunque también pueden emplear su poder para causar daño a otros miembros de su comunidad, lo que le da una posición ambigua en la sociedad. Generalmente el chamán emplea su poder, según Langdon, para dirigir el daño fuera del grupo, pero permanece latente su poder para causar daño a su propia gente, y ese es el motivo por el que se le teme. Langdon señala que sólo en dos ocasiones encuentra, entre los pueblos originarios, categorías específicas para el chamán ‘bueno’, y para el que causa daño. Luna (1984:128; 1986:33, 117) señala que frecuentemente los chamanes indígenas aprenden tanto a sanar como a dañar, y que entre los vegetalistas no existe una clara distinción entre quienes hacen el bien y el mal. Se considera que para saber sanar, se debe entender cómo se puede dañar. Sin embargo, Don Emilio, un curandero vegetalista, y el principal informante de Luna, afirma que él no sabe nada de brujería, “porque él siempre ha estado en el lado del Señor”. Luna (1984:128) hace la precisión de que a un chamán que cura se le puede pedir que haga una brujería, pero un curandero, si lo es, no dañará. No obstante, por circunstancias de la vida, un curandero puede volverse un brujo si, por ejemplo, empieza a abusar del alcohol (Luna, 1986:117).

Por oposición al sacerdote el chamán *parece* alguien *a priori* ambivalente o ambiguo (cf. Whitehead y Wright, 2004:10). Pero la condición ética o moral del chamán es más compleja de lo que se trasluce de una simple comparación entre ambas figuras. Para tratar de entender la ambivalencia del chamán podemos dividirla en dos tipos: una sincrónica, y otra diacrónica. Por un lado, la ambivalencia sincrónica sería aquella en la

que el chamán puede hacer indistintamente el ‘bien’ o el ‘mal’. Así, hace el ‘bien’ a su comunidad y hace el ‘mal’ a los miembros enemigos del grupo; o bien hace el ‘bien’ o el ‘mal’ a los miembros de su propio grupo; o bien hace el ‘bien’ a un paciente, o el ‘mal’ a un tercero a instancias de un cliente. Por otro lado, la ambivalencia diacrónica sería aquella que señala al chamán como alguien que puede transformarse en el tiempo, por circunstancias de la vida, de curandero a brujo, y viceversa, y no por ello deja de ser chamán. Considero que la ambivalencia a la que suele referirse la literatura antropológica es la ambivalencia sincrónica, y lo relevante es señalar que el brujo es inherentemente ambivalente, pero el curandero, cuando lo es, no es ambivalente.

¿Qué determina o condiciona la orientación ética del chamán? Para aclarar esta cuestión conviene, en primer lugar, establecer una distinción entre ética y moral siguiendo a Ricoeur, que reserva “el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricoeur, 1990:174. Cursiva en el original). Según Ricoeur, esta distinción entre ética y moral parte de una objeción de tipo lógico de Hume, según la cual el ‘deber-ser’ se *opone* a ‘ser’. La ética del ‘ser’ se caracteriza por una perspectiva teleológica orientadas directamente a la acción, mientras que la moral se caracteriza por una deontología de carácter normativo del ‘deber-ser’ que parece “imponerse desde el exterior -o desde arriba- al agente de la acción en forma de una restricción llamada precisamente moral, lo que da fuerza a la tesis de la oposición irreductible entre deber-ser y ser.” (Ricoeur, 1990:175-176). Posteriormente, Ricoeur propone subordinar el punto de vista deontológico a la perspectiva teleológica, y establecer “la primacía de la ética sobre la moral, es decir, de la intencionalidad sobre la norma.” (Ricoeur, 1990:176). Ello le lleva a definir como “intencionalidad ética” “*la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas.*” (Ricoeur, 1990:176. Cursiva en el original).

Desde esta perspectiva aportada por Ricoeur, podemos caracterizar al chamán como aquella persona que encarna una ética individual de origen experiencial, surgida de la vida realizada o vivida, de lo que ‘es’ y no de lo que ‘debería-ser’, que no se rige por lo

‘bueno’ o lo ‘obligatorio’, que actúa intencionalmente siguiendo una ética del ‘bien’ o del ‘mal’ que, *a priori*, no se puede determinar cuál será. Quien inicia una carrera chamánica (cf. epígrafe 3.5.2.) puede albergar el deseo de querer hacer el ‘bien’ (querer ser sanador), o bien querer hacer el ‘mal’ (querer ser chamán para vengarse de alguien). Sin embargo, la formación chamánica supone una transformación ontológica del aprendiz a través de su contacto con el mundo espiritual, un periodo en el que se va formando la naturaleza de su intención, y es este periodo de formación lo que determina o condiciona lo que denominaré *polaridad ética* del chamán, algo que desarrollaré en el epígrafe 7.3.

Si la intención del curandero no es ambivalente, y es una ética del ‘bien’, la del brujo sí es inherentemente ambivalente, representando un tipo de ética que no puede simplificarse calificándola de ética del ‘mal’ (de igual manera que sería una distorsión calificar la ética del ‘bien’ del curandero como una conducta moral). De manera tentativa la ética del brujo podría describirse como una conducta predatoria, que no excluye que pueda articularse dentro de unas relaciones recíprocas beneficiosas para la comunidad o la sociedad. Siguiendo a Moreno Feliu (2004:375), la ética del brujo podría calificarse como la de una reciprocidad negativa basada no en ‘dar’, sino en ‘tomar’, que permitiría explicar cómo se articula una ambivalencia que aparentemente se puede mostrar como beneficiosa para el otro, y que permite a los brujos calificarse a sí mismos de curanderos. Es por ello que la definición de Ricoeur de “intencionalidad ética” como “*la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 1990:176. Cursiva en el original), aparece, desde una perspectiva chamánica, como una definición ingenua, dado que la ética del chamán, su intencionalidad, se forma mediante una constante tensión entre el ‘bien’ y el mal’. Esta tensión no se percibe de manera retórica, sino que para el curandero mantenerse en su intención puede implicar en ocasiones arriesgar su salud y hasta su vida (cf. epígrafe 6.3.). Subordinar la norma a la intención, como propone Ricoeur, podría conducir, desde un punto de vista chamánico, a desarrollar una *deontología del ‘mal’**. El sacerdote y el chamán son dos figuras ontológica y paradigmáticamente diferenciadas, y cada una de ellas pertenece a ámbitos radicalmente distintos, como son el ámbito de la religión y el ámbito de la espiritualidad respectivamente.

3.4. Una fundamentación teórica de la participación radical

Como señalaba en el punto 2.2.2. referente a la participación radical, esta opción metodológica parte del llamado ‘giro ontológico’, que tiene como idea central ‘tomarse en serio’ a los informantes, aun cuando sus testimonios parezcan contradecir nuestra concepción de la realidad. Traer a colación esta idea es incómodo, pues parece afirmar que los antropólogos y antropólogas no practicaran este principio (cf. Maybury-Lewis, 2009:922). Sin embargo, esta expresión ambigua alude, en mi opinión, no tanto a lo que dicen los informantes, como a tomar seriamente en consideración su concepción ontológica de tipo animista de la realidad. En el ámbito de estudio de las prácticas chamánicas pueden encontrarse abundantes ejemplos de esta predisposición del investigador a ignorar, no sólo los testimonios de los informantes, sino su cosmovisión, y me ceñiré a dos de ellos. En primer lugar, nos encontramos las explicaciones etnocéntricas dadas por numerosos antropólogos con formación psicoanalítica acerca de la conducta del chamán, como Silverman (1967:22), Devereux (1970:39), Kroeber, Linton o Wallace (Townsend, 1999:454-456, cf. Giesler, 2004:122), que han caracterizado a los chamanes como personas psicológicamente enfermas, asociándolos principalmente a dos patologías mentales, la histeria y la esquizofrenia (cf. Price-Williams y Hughes, 1994:10; cf. Throop y Dornan, 2004; cf. Balzer, 1996:305 para la persecución de chamanes en la Unión Soviética). El segundo ejemplo lo podemos encontrar entre quienes rechazan la noción de trance como concepto analítico (Hamayon, 1993a:20-21), al considerar que lo que hace el chamán no puede estudiarse sino como una representación simbólica (Hamayon, 1993a:24), en la que el chamán es como un actor en el escenario donde ‘representa’ cómo entra en contacto con los espíritus (Hamayon, 1993a:29-30) (cf. epígrafe 3.2.1.).

Bajo esta apariencia coloquial, la expresión ‘tomarse en serio’ algo, encierra un problema ontológico y epistemológico crucial en el estudio de las prácticas chamánicas. Pero, como señala Willerslev (2013:41), no suele aclararse qué significa esta “noción clave”, y es, en su opinión, el antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2011) quien

dota a esta expresión de un contenido teórico preciso cuando se opone a lo que considera una fuerte corriente etnocéntrica que subyace en la filosofía occidental. Willerslev señala, en concreto, la oposición de Viveiros de Castro al filósofo Richard Rorty cuando este afirma que “nosotros, los intelectuales liberales occidentales, deberíamos aceptar el hecho de que debemos empezar desde donde estamos, y esto significa que hay numerosas formas de concebir las cosas que sencillamente no podemos tomar en serio” (Rorty, 1991:29, citado en Willerslev, 2013:55). Frente a esta afirmación, Viveiros de Castro define la antropología en términos exactamente opuestos: “La antropología es ese esfuerzo intelectual de occidente dedicado a tomar en serio lo que los intelectuales occidentales, según nos dice Rorty, no pueden tomarse en serio” (Viveiros de Castro, 2011:133). Otros autores (Venkatesan, en Carrithers, Candea, Sykes, et al., 2010:152-153; Palecek y Risjord, 2013:18-19) también señalan a Viveiros de Castro en el centro del debate en torno al giro ontológico, que se iniciaría a partir de su afirmación de que la “antropología es la ciencia de la autodeterminación ontológica de los mundos de las personas” (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014). Este debate se ha situado en los últimos años entre los debates dominantes de la antropología, de la mano de figuras como Viveiros de Castro, Philippe Descola, o Bruno Latour, un debate que algunos califican de crítico, aunque aún no se conoce muy bien su significado (Kelly, 2014:264).

Sin embargo, este debate acerca del ‘giro ontológico’ ya viene siendo planteado y reclamado tiempo atrás por numerosos antropólogos y antropólogas (Harner, 1973:xv; Turner, E., 1992b:150; Goulet y Miller, 2007b:10; Favret-Saada, 2009:439) que trabajan en contextos animistas, y que tratan de experimentar lo que experimentan sus informantes. Pero quienes trabajan con prácticas espirituales se enfrentan con el miedo al ostracismo en una disciplina como la antropología, sustentada en una ontología dualista, que considera que los espíritus, por definición, no existen en una naturaleza definida mediante las leyes universales de la física (cf. Young y Goulet, 1994:8-9). Los antropólogos y antropólogas que estudian ‘seriamente’ prácticas espirituales son vistos por sus colegas como investigadores que se autoexcluyen de los debates dominantes, para poblar corrientes subalternas de la disciplina dedicadas al estudio de temas esotéricos, más propios de la teología o la metafísica. Y, efectivamente, como afirma

Descola (2005:440), no se puede poner en tela de juicio el “régimen epistemológico, que [...] funda todo el desarrollo de la antropología y legitima sus éxitos [...] sin incurrir en el ostracismo y exponerse a un vagabundeo estéril y fascinado por los espejismos de las singularidades [¿culturales?]”. O dicho de otra manera, el antropólogo o antropóloga que comete el error de contaminarse, convertirse, o volverse un nativo, que en el mundo académico equivale a decir que ha perdido sus facultades analíticas, tarde o temprano se verá abocado a abandonar su comunidad científica (Turner, E., 1992b:145; Prat, 1997:95-97; Glass-Coffin y Kiiskeentum, 2012:124).

Si bien en todos los debates asociados al giro ontológico mencionados se parte de la premisa de ‘tomarse en serio’ al otro, me parece necesario aclarar en cuál de ellos sustento la metodología de la participación radical. En primer lugar, me centraré en el giro ontológico que denominaré como dominante, representado por figuras como Viveiros de Castro, Descola, o Latour, y trataré de mostrar cómo este giro reduce el animismo a una falsa ontología, al considerarla dentro de un contexto de relativismo epistemológico. En segundo lugar, me centraré en lo que llamaré el primer giro ontológico, asociado a figuras como Michael Jackson, Edith Turner, o Glass-Coffin, que asume con todas sus consecuencias ‘tomarse en serio’ la ontología del otro. Finalmente, me referiré al pensamiento decolonial de autores como Castro-Gómez y Grosfoguel, y a la descolonización del conocimiento y, consecuentemente, del poder, así como la descolonización del ser y su potencial transformador para el investigador, y para la sociedad en la que se inserta, con objeto de fundamentar desde otro debate teórico la relevancia de la participación radical. No trato, por tanto, de describir aquí las aportaciones teóricas de estos ‘giros’ en torno a nociones como la de persona (‘personhood’), o la de agencia en relación con otros no-humanos, que ya han sido mencionados en el epígrafe 3.2.2., como de señalar los límites teóricos de un giro que se califica de ontológico, cuando aborda problemas que por definición son ontológicos (cf. epígrafe 3.1.).

3.4.1. El giro ontológico dominante

La historia del desarrollo teórico del *giro ontológico dominante* se puede resumir en tres hitos: un primer hito, constituido por la publicación del libro editado en 2007 por Henare, Holbraad y Wastell, titulado *Thinking Through Things*, en cuya introducción plantean el debate del giro ontológico en términos metodológicos. Estos autores proponen que, a partir de la elección de un concepto vacío de carga teórica, como *things* ('cosas'), los antropólogos no empleen *cosas* que emergen en el trabajo de campo para apoyar o refutar modelos teóricos preexistentes, sino que sean las propias *cosas* las que "dicten los términos de su propio análisis" (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:4). Se trata, por tanto, de emplear las *cosas* con una finalidad heurística, no analítica; es decir, *pensar a través de las cosas*, como indica el título del libro. Este procedimiento es ilustrado con el trabajo que realiza Holbraad acerca del *aché*, unos polvos que utilizan adivinos cubanos en sus ceremonias. Para los adivinos, los polvos ('powder') *son* poder ('power') adivinatorio. Considerando los polvos como una *cosa*, desde el punto de vista analítico el etnógrafo se verá en la tesitura de tener que interpretar cómo dos *cosas* distintas, los polvos y el poder adivinatorio, pueden ser iguales. Para el etnógrafo los polvos son una cosa, y el poder, otra, de tal manera que podría formular el problema de la siguiente manera: "Ellos' *creen* que los polvos son poder, 'nosotros' *sabemos* que esta creencia deriva de una lógica cultural peculiar en la cual los polvos con poder tienen un sentido." Desde el punto de vista heurístico, la tarea del etnógrafo no es explicar cómo determinadas personas pueden afirmar que los polvos no es que sean poderosos, es que *son* poder, algo contraintuitivo para el antropólogo. Los autores sugieren que, en vez de tratar de expandir las categorías analíticas que le son familiares al investigador, de tal manera que logre encajar en ellas sus interpretaciones de fenómeno tan inusuales, haga el etnógrafo, en cambio, una descripción satisfactoria, por extraña que pueda parecer, de cómo los polvos *deberían* ser poder. A partir de aquí, una vez que el antropólogo entiende los polvos como poder, está obligado a lidiar con las implicaciones teóricas de este "compromiso heurístico" (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:5-6). Ello lleva a los autores a proponer "una metodología donde las mismas 'cosas' pueden dictar una *pluralidad* de ontologías" (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:7).

Henare et al abogan por la idea de que tomarse la diferencia (la alteridad) en serio sea el punto de partida del análisis antropológico, lo que supone aceptar con “humildad” que nuestros conceptos, “(*no* nuestras ‘representaciones’)” (cursiva en el original), son inadecuados para traducir otros “[conceptos] *diferentes*” (cursiva en el original) (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:12). Esta metodología lleva, en primer lugar, a una ruptura ontológica que implica aceptar que hay diferentes mundos en las *cosas*, y en segundo lugar, a aceptar que las *cosas* “requieren de actos de creación conceptual” (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:15). Una vez aceptado que los polvos son poder, ya no se trata de un problema epistemológico de cómo explicar, interpretar y contextualizar las afirmaciones de los informantes, sino que se está ante un problema ontológico. En este punto los autores se plantean en qué medida el antropólogo debe cambiar su concepción de cómo son las cosas para aceptar las extrañas afirmaciones de los informantes. Por ello Henare et al creen necesaria una metodología que permita la producción de conceptos que “hacen mundos” (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:16), y el libro por ellos editado trata, en resumen, de mostrar la variedad de caminos para explorar el potencial de la creación de conceptos (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:15-16).

Un segundo hito en el desarrollo teórico del giro ontológico dominante lo constituye el debate que tiene lugar en la Universidad de Manchester en 2008, en torno a la proposición *Ontology Is Just Another Word for Culture*, en el que se plantea el uso en la antropología del concepto de ontología como alternativa de moda al concepto de cultura (Carrithers, Candea, Sykes, et al., 2010:153). Para Carrithers la ontología no es sino una representación cultural que lo que refleja es la variación en el proyecto humano (Carrithers, Candea, Sykes, et al., 2010:167). Y en el mismo sentido, Descola sostiene que las ontologías son esquemas culturales que asumen los grupos humanos de manera hasta cierto punto arbitraria: “Los esquemas ontológicos se reparten por toda la superficie del planeta al arbitrio de la inclinación de los pueblos por tal o cual manera de organizar su práctica del mundo y de los otros, y no porque esos esquemas sean la emanación de grandes *phyla* culturales o el producto de difusiones de ideas azarosamente reconstruidas.” (Descola, 2005:310)

El tercer y último hito lo constituye la mesa redonda que tiene lugar en 2013 en el marco del encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología, celebrado en Chicago, en el que Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) redactan el documento que sirve de base para los debates, titulado *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. Reconociendo estos autores la sensación de extrañeza que puede causar unir en un título dos términos como ontología y política, pasan a describir tres formas en que ambos términos se correlacionan en el ámbito de las ciencias sociales y disciplinas afines: en primer lugar, una forma filosófica, en el que la política se vincula con una única y absoluta verdad de “cómo son las cosas”; en segundo lugar, la crítica sociológica hacia todo tipo de esencialismo, en la que ésta desvela la naturaleza política de todo proyecto ontológico cuando se afirma “cómo deberían ser las cosas”; y en tercer lugar, la forma antropológica de ontología, en la que se pone de manifiesto las múltiples manifestaciones de la existencia a través de prácticas concretas, donde la política se manifiesta en la elicitación de “cómo las cosas podrían ser”, lo que Povinelli llama “lo que es de otra manera” (‘the otherwise’).

Estos tres hitos muestran el registro teórico en el que se mueve este giro ontológico dominante: en el primer hito se aborda el giro ontológico desde una metodología basada en “actos de creación conceptual” (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007:15), en el segundo hito se emplea la noción de ontología como alternativa a la de cultura (Carrithers, Candeia, Sykes, et al., 2010:153), y en el tercer hito se vincula la noción de ontología a la de política (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014). Ahora bien, ¿hasta qué punto este giro ontológico dominante se ‘toma en serio’ a los informantes, cuando las afirmaciones de estos contradicen los presupuestos ontológicos del investigador? Holbraad (Carrithers, Candeia, Sykes, et al., 2010:184) ilustra estos puntos de vista discrepantes, además de con su ejemplo del culto Ifá, en el que se afirma que los polvos son poder, recurriendo al caso descrito por Evans-Pritchard en el que se señala cómo para los Nuer, los gemelos son pájaros. Para Holbraad, independientemente de todo el relativismo del que se pueda hacer gala, no se puede evadir el hecho de que los Nuer están diciendo algo que está equivocado. Como señala Viveiros de Castro (2011:139), el antropólogo y el nativo suelen compartir puntos de

vista distintos, y la relación del antropólogo con su objeto de estudio (las ‘creencias’ nativas), no es análoga a la relación que mantiene el brujo con su brujería. Y aun cuando la relación del antropólogo con el fenómeno que estudia le llevara a estar del lado nativo, ¿en qué lado se situaría en la doble relación del mago y la magia? ¿en el lado del agente, o en la del paciente? Para Viveiros de Castro, el brujo y el antropólogo no pueden estar los dos en lo correcto al mismo tiempo, y como recuerda Viveiros de Castro (2011:143) más adelante, la ciencia se basa en el principio de que es posible, y necesario, distinguir entre proposiciones verdaderas y falsas, y que la misión de la antropología como *ciencia* social (cursiva en el original), consiste en describir las formas y las condiciones bajo las cuales la verdad y la falsedad son articuladas de acuerdo a las diferentes ontologías que son presupuestas por cada cultura. Viveiros de Castro (2011:135) se pregunta si “tomarse en serio la vida de otros” significa creerse, literalmente, lo que dicen y piensan, como si fuera la expresión de la verdad acerca del mundo. Para Viveiros de Castro, si tomarse algo “en serio” es sinónimo de “tomárselo literalmente”, y tomárselo literalmente significa a su vez “creérselo”, entonces la actitud de “tomarse en serio” a los informantes es algo ingenuo, cuando no un acto de mala fe.

No es de extrañar, por tanto, que Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014, nota1) perciban que ‘tomarse en serio’ la ontología de los otros tenga implicaciones políticas, pues tomarse en serio el mundo del otro implicaría “distorsionar” el propio mundo del investigador, lo que tiene una dimensión política. Y en esta tesitura, es obvio que la ciencia, que es la que representa con mayor ‘exactitud’ la naturaleza de la realidad, siempre cae del lado del antropólogo. Los antropólogos y antropólogas están dispuestas enriquecer sus herramientas analíticas aprovechando el conocimiento indígena de la realidad, pero no parecen dispuestos a variar su concepción del mundo mediante el contacto intercultural (cf. Ramos, 2012). El investigador está dispuesto a transformar su epistemología, pero no su ontología, y esta es la gran limitación del giro ontológico dominante.

Este giro ontológico dominante parte de la premisa de ‘tomarse en serio’ lo que dicen los informantes, lo que conduce en última instancia a no imponer ‘nuestra’ epistemología sobre la cosmovisión del ‘otro’, sino en reconocer la existencia de

múltiples mundos. Efectivamente, la resistencia de estos investigadores a dar verdadero estatus ontológico al animismo les lleva a plantear un relativismo ontológico, y desde ese relativismo de múltiples mundos y realidades, a equiparar fenómenos ontológicos con perspectivas culturales. Así, se entiende que el propio Viveiros de Castro considere el “perspectivismo” como “un corolario etno-epistemológico” del animismo (Viveiros de Castro, 1996:122). Además, está implícita una antropología de la sospecha, dado que vincula términos como política y ontología, haciendo que la defensa del valor de “verdad” de la ontología animista se interprete como un medio para luchar por los derechos de los pueblos indígenas (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014), o para alentar nuevas políticas de identidad (Candea, 2014). Estos autores consideran, incluso, que el giro ontológico no es tanto un medio para definir desde fuera fines políticos, sino un fin político en sí mismo (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014). El planteamiento de estos autores conduce a que, como señalan Glass-Coffin y Kiiskeentum (2012:118), el relativismo ontológico, en vez de empoderar a las comunidades nativas que se hallan “en el otro lado de la divisoria ontológica”, sean desempoderadas por una politización de estas mismas diferencias ontológicas.

3.4.2. El primer giro ontológico

El que denomino *primer giro ontológico* parte del valor de la experiencia como método de conocimiento, al tiempo que hace una crítica a la construcción del conocimiento occidental; y este contacto directo con la experiencia del otro tiene, al mismo tiempo, un carácter transformador para el propio investigador. El tipo de experiencias a las que hace referencia este giro ontológico son experiencias “extraordinarias” (Young y Goulet, 1994:7-8) en el trabajo de campo, que permiten un acercamiento ontológico al fenómeno espiritual (cf. Wright, 1995:178, 184). El primer giro ontológico hace referencia, por tanto, a la importancia de la experiencia *en* el investigador, yendo un paso más allá del planteamiento de Lowie, que afirma que “el único modo legítimo de aproximación [en el estudio de las religiones ajenas] equivaldrá al seguido por los lingüista modernos: considerando cada religión desde el punto de vista de sus seguidores, averiguaremos cuáles son sus conceptos de lo sobrenatural, cómo se

interrelacionan y cómo influyen entre sí” (Lowie, 1948:20). Lowie se toma en serio, por emplear el *leit motiv* del giro ontológico, a los indios Cuervo cuando afirma que él trata de interpretar los datos desde el punto de vista nativo, pero lo hace desde lo que en antropología se denomina ‘la butaca’, es decir, a través del estudio de los materiales recogidos por otros etnógrafos: “Lo que he tratado de hacer es sumergirme en los materiales a mi disposición e interpretarlos, hasta donde sea posible, desde el punto de vista de los nativos; y en este intento he dado a veces la vuelta por completo a los datos tomados por los observadores directos.” (Lowie, 1948:21). El primer giro ontológico va más allá, como digo, y no trata de ‘sumergirse’ en textos, sino en las experiencias del mismo tipo que tienen los nativos, para interpretar sus prácticas espirituales desde su punto de vista, a través de la experiencia. Cuando investigador e investigado comparten ceremonialmente el mismo tipo de experiencias espiritual, están compartiendo conocimientos, no creencias, y el problema que se le plantea al antropólogo o antropóloga no es sólo epistémico, sino también ontológico. En este sentido, los problemas asociados al primer giro ontológico son de índole distinta a los que se dan en los planteamientos experiencialistas y emocionalistas de los discípulos de Boas y de la escuela de Cultura y Personalidad (cf. Cantón, 2001:120). Si Malinowski revoluciona la antropología al introducir el trabajo de campo y el método de la observación participante frente al método ‘de la butaca’, el primer giro ontológico, basado en la participación radical, implica un cambio de proporciones similares al que produjo Malinowski (cf. Saliba, 1974).

El principal antecedente del primer giro ontológico podemos situarlo, por tanto, en los trabajos de antropólogos como Carlos Castaneda y Bennetta Jules-Rosette, influenciados por la perspectiva etnometodológica del sociólogo Harold Garfinkel (Coulon, 1987:100). Para Coulon (1987:32), “la Etnometodología es la búsqueda empírica de los métodos empleados por los individuos para dar sentido y, al mismo tiempo, realizar sus acciones de todos los días: comunicarse, tomar decisiones, razonar.” La aplicación de la etnometodología al estudio de la ‘religión’ lleva a considerarla una forma de “conocimiento experiencial”, de tal forma que “uno no busca creencias y prácticas religiosas, sino más bien formas de conocimiento y de experimentar el mundo.” (Saliba, 1974:155). La obra de Castaneda, que se sitúa ‘dentro

de', supone llevar la experiencia al centro de la etnografía, lo que supone una quiebra epistemológica respecto a la ciencia, y un proceso de transformación personal, implicando una quiebra ontológica. Ante esta postura metodológica, para Marvin Harris lo relevante no es que un antropólogo informe de la existencia de chamanes que vuelan o se transforman en animales, pues "nada de esto supone una gran novedad. Han sido muchos los antropólogos que han suministrado vívidas descripciones de este tipo de proezas chamanísticas (...) La descripción de Castaneda se diferencia de las demás en que está escrita desde «dentro», permitiendo adrede que la dimensión emic y sus propias sensaciones subjetivas dominen la narración." (Harris, 1979:348). Pero lo que más rebela a Harris es la crítica a la construcción del conocimiento occidental que se halla implícita en esta metodología, que califica de "oscurantista": "El carácter oscurantista del enfoque de Castaneda se deriva de su presentación de la realidad emic asociada con la conciencia chamánica como un reto a la legitimidad de los principios epistemológicos sobre los que se basa la ciencia." (Harris, 1979:348). Es decir, Harris se resiente de la descolonización del saber que implica la participación radical, y de la que hablaremos más abajo.

Tras Castaneda, los estudios sobre prácticas chamánicas desde una perspectiva experiencial quedan indeleblemente vinculados a su figura, considerando a sus autores como miembros de una "comunidad esotérica occidental" a los que se les etiqueta de "chamantropólogos" (Znamenski, 2007:368). Por aquellos años otros antropólogos se adentran en la participación radical con la ayahuasca, y sus informes no derivan necesariamente en autobiografías etnográficas (Harner, 1972; Reichel-Dolmatoff, 1969; 1975; Lucena, 1971).

En Michael Jackson (1989:2-3) nos volvemos a encontrar con la "experiencia vivida" como método básico para la producción de datos, haciéndonos sujetos y objetos de nuestra propia investigación, negando la validez de los "límites entre observador y observado, entre método y objeto", constituyendo estas experiencias cambiantes el fundamento de "una teoría del conocimiento". Jackson introduce en la antropología el concepto de "empirismo radical" (Davies, 2010:23), formulado originalmente por William James, y que Jackson define, citando a Edie (1965:119), como "la filosofía de la

experiencia de objetos y acciones *en los que el mismo sujeto es un participante*” (cursiva en el original). En este sentido, Edith Turner (1992b:146, 148) sostiene que “los antropólogos necesitamos estar entrenados para ver lo que los nativos ven”, y el método que propone Turner es “volverse nativo”, es decir, eliminar las fronteras entre investigador e investigado, como propone Jackson. Turner señala cómo los nativos tratan de explicarnos lo que es importante para ellos, y nosotros procedemos interpretándolo de manera metafórica o simbólica, como si tuviéramos una especie de “frigidez religiosa” que nos impidiera aproximarnos a nuestro objeto de estudio (Turner, E., 1992b:150).

Posteriormente, se van sucediendo publicaciones que inciden en el valor de la experiencia y en su capacidad transformadora del investigador (cf. Turner, E., 2006). En 1994 Young y Goulet editan el libro *Being Changed by Cross-cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, que reúne una serie de textos de antropólogos y antropólogas que han tenido experiencias en el trabajo de campo que quedan fuera del rango de lo que se considera “normal”. Como señalan los editores del libro, con independencia de cómo puedan ser entendidas analíticamente estas experiencias extraordinarias, una cosa es clara: “Los antropólogos que tienen dichas experiencias usualmente cambian”, ya que este tipo de experiencias desafían su concepción de la realidad, pudiendo provocarles un “shock” (Young y Goulet, 1994:7-8). Los textos incluidos en el libro editado por Goulet y Miller (2007a), titulado *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*, se centran en el impacto que tiene sobre el investigador y su proyecto de investigación las personas con las que trabaja el etnógrafo, “demostrando una y otra vez que es posible conectar con nuestros anfitriones en su mundo ¿Cómo lo logran los colaboradores [del libro]? Mediante la adopción de perspectivas epistemológicas y éticas indígenas” (Goulet y Miller, 2007b:10). Los autores señalan cómo el propio Geertz (2006), tras reconocer su error al considerar a la religión como una fuerza social en decadencia, considera necesario revisar ciertos supuestos que habían guiado hasta entonces su estudio, apostando por proceder desde el “punto de vista nativo” mediante “una combinación de análisis fenomenológicos, que nos permita conectar con las subjetividades humanas en juego, con lo que los creyentes realmente piensan y sienten”. Por último, en 2010 la revista

Anthropology and Humanism (35:2) publica un número monográfico bajo el tema central “Do Spirits Exist? Ways To Know”, en la que todos los textos, como señala la editora Koss-Chioino (2010), abordan la cuestión desde un punto de vista experiencial y no como un ejercicio epistemológico, y en la mayoría de ellos la etnografía refleja una experiencia transformativa, como los de Fotiou (2010a) y Glass-Coffin (2010), que giran en torno a la ayahuasca.

3.4.3. El giro decolonial

Los debates en torno al giro decolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007a) tienen numerosos puntos en común con el primer giro ontológico, dado que, como señalan Dijk y Pels (1996:248), la subversión “o deconstrucción de la hegemonía de las asunciones occidentales acerca del conocimiento” se vuelve, consecuentemente, una subversión del poder occidental. El método de la participación radical, y la apuesta por tratar de experimentar lo que experimenta el otro, puede enmarcarse en un proceso general que Castro-Gómez y Grosfoguel describen como “una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b:13. Cursiva en el original). Maldonado-Torres (2007:130) señala tres tipos de colonialidad: una colonialidad del poder, referida “a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación”; una colonialidad del saber, relacionada con “el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales”; y, por último, una colonialidad del ser, plasmada en “la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.” Considerando que las prácticas espirituales, y en concreto las prácticas chamánicas, no son sino formas de conocimiento, voy a centrarme en la crítica a la ciencia occidental implícita en el método de la participación radical, desde la perspectiva de la decolonialidad del saber, y su relación con la decolonialidad del poder y del ser.

En primer lugar, el giro decolonial señala como uno de los pilares de “la colonialidad del poder en el sistema-mundo” la superioridad otorgada al conocimiento europeo,

siendo los restantes conocimientos “excluidos, omitidos, silenciados e ignorados”. Hoy en día, “la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento”, sin lo cual “no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo.” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b:20-21). Castro-Gómez describe la “hybris del punto cero” como el “pecado de la desmesura” que comete la ciencia moderna al situarse

“fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.” (Castro-Gómez, 2007:83. Cursiva en el original)

En segundo lugar, la superación de la “hybris del punto cero”, sólo puede venir a través de un “diálogo de saberes”, sólo posible “a través de la *decolonización del conocimiento* y de la *decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento*. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento.” (Castro-Gómez, 2007:88. Cursiva en el original). En este punto, Castro-Gómez aboga por un planteamiento análogo al defendido por el primer giro ontológico, y por el método de la participación radical, que propicia, no la distancia, sino la proximidad, lo que implica “contaminación”, y que el científico social que observa un experimento social acabe formando parte del mismo experimento:

“Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este “pathos de la distancia”. Es decir que ya no es el alejamiento sino el *acercamiento* el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la *doxa* en nombre de la *episteme* para *subir* al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la *doxa* sino frente a la *episteme*, para *bajar* del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento.” (Castro-Gómez, 2007:88-89. Cursiva en el original)

En tercer y último lugar, la descolonización del saber implica, como señalábamos antes, no sólo una descolonización del poder, sino también la descolonización del ser. El primer giro ontológico parte del valor de la experiencia como método de conocimiento, al tiempo que hace una crítica a la construcción del conocimiento occidental; pero la dimensión experiencial también comporta la transformación del investigador. Como señala Mazorco,

“La re-estructuración epistemológica es insuficiente y será también funcional si es que no va ligada a la construcción de una nueva ontología que re-evolucione la condición humana hacia otra modalidad de existencia (Mazorco 2007). Efectivamente, el conocer no es sólo un problema epistemológico, sino también ontológico: conocer es también cuestión de ser.” (Mazorco, 2010).

por lo que

“El cambio ontológico (la descolonización del ser) exige la reunificación del ser con la realidad; unir al hombre con la naturaleza significa renunciar al antropocentrismo y volver a sentirse unido a la totalidad de la realidad, sin privilegios, con la humildad de ser un elemento más de la naturaleza, el cosmos y la totalidad de la realidad. Ello requiere dejar de vernos sólo en nuestro diferencial de humanos y comenzar a sentir nuestra semejanza natural y cósmica con todos los demás seres, esto es, concebarnos como un ser humano integral.” (Mazorco, 2010).

En la medida en que “la colonialidad del ser es un fenómeno que compromete tanto al colonizado como al colonizador” (Mazorco, 2010), la descolonización del saber que propugna el primer giro ontológico tiene un carácter transformador no sólo para el investigador, sino para la sociedad en la que se inserta, y es por lo que la descolonización del saber implica, al mismo tiempo, una descolonización del poder y, consecuentemente, es percibido como un fin político en sí mismo (cf. Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014), subvirtiendo el orden hegemónico colonial, que Harris percibe como un movimiento que califica de “oscurantista”.

Si el ‘giro ontológico dominante’ plantea la existencia de posibles incompatibilidades entre las afirmaciones de los nativos y los presupuestos científicos del investigador acerca de la realidad, que lleva a diversos autores a plantear como solución una suerte de relativismos ontológicos, como el universalismo relativo de Descola (2005:20), el universalismo particular de Latour (1991:153, citado en Descola, 2005:440), o incluso el relativismo comparativo de Viveiros de Castro (2011:129), equiparando, en ocasiones, la noción de ontología con las nociones de cosmovisión o cultura. Pero estos planteamientos teóricos no son, en mi opinión, sino un último esfuerzo del paradigma simbólico-ritual por enmarcar teóricamente la anomalía que supone, para este paradigma, la experiencia espiritual. Por el contrario, el primer giro ontológico, y el giro decolonial, plantean una ruptura que, desde la perspectiva del estudio de las prácticas religiosas y espirituales, supone una ruptura paradigmática en el estudio de estas prácticas, que implica un cambio metodológico que lleva al investigador a introducir, junto a la observación participativa, la participación radical. Esta ruptura no se limita a

lo epistémico, sino que alcanza al ser, al investigador: como decía Juvenal, “todos quieren saber, nadie pagar el precio” (Sátira VII, en Davis, 2001:491).

3.5. Algunas precisiones conceptuales relativas a la práctica chamánica

3.5.1. Chamanismo y chamanidad

Antes de adentrarse en cuestiones específicamente relacionadas con la práctica chamánica altoamazónica, conviene hacer alguna precisión terminológica acerca de lo que se ha venido en denominar el problema definicional del chamanismo. El primer encuentro dedicado al chamanismo de las tierras bajas de Suramérica es, según Chaumeil (1994:130), el seminario *Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition*, organizado en 1982 por Joanna Overing-Kaplan, dentro del 44 Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Manchester. Según Overing-Kaplan (1984a:167-172), el problema definicional es el causante de no haberse explorado ni descrito el chamanismo entre los amerindios. En la presentación del seminario, la antropóloga señala, por un lado, el trance como fuente del conocimiento del chamán, y la necesidad de “clarificar etnográficamente la naturaleza de los ‘otros mundos’ a los que viaja el chamán”, entrando en contacto, según la antropóloga, con “poderosas fuentes asociales de energía” de las que es responsable de “domesticar”. Estas fuerzas asociales que el chamán controla son, desde el punto de vista amerindio, la propia cultura: “la cultura es concebida como una fuerza asocial que debe ser domesticada”. Por otro lado, Overing-Kaplan plantea la necesidad de comprender al chamán dentro del contexto más amplio de las representaciones colectivas de su comunidad, o lo que es lo mismo, dentro de la cosmología amerindia, y del lugar que ocupa el chamán como líder, y cómo se articula el control sobre las “fuerzas culturales” con el poder sobre la sociedad y las relaciones sociales. Overing-Kaplan plantea otras cuestiones, como el ambiguo estatus moral del chamán, dado que la fuente de su poder es asocial pero cultural, situándose al margen de las normas de reciprocidad que regulan la sociedad; o la relación entre el contexto social y las “metáforas” del poder chamánico caracterizadas por la capacidad del chamán para transformarse en un

depredador, y su relación con el canibalismo y la enfermedad. Overing-Kaplan plantea, en última instancia, el problema de definición del chamanismo como el problema conceptual de articular la dimensión individual de la práctica chamánica, con su dimensión colectiva o social.

Este problema definicional empieza a gestarse en la circularidad que se da cuando la definición de la práctica de un individuo, el chamán, sirve para definir un hecho social, el chamanismo, y posteriormente, a partir de la definición de chamanismo, entendido ya como hecho social autónomo, se trata de definir la práctica individual. Este proceso puede seguirse a través de varias definiciones que han dado diversos autores: según Hultkrantz, una de las primeras definiciones científicas de chamán la proporciona el etnógrafo ruso V.M. Mikhaïlovskiï, que afirma que el chamán es “un intermediario en la relación del hombre con el mundo de los espíritus” (Mikhaïlovskiï, 1892:67, citado en Hultkrantz, 1993:7). Por entonces, el chamanismo, como concepto abstracto, no existe entre los pueblos siberianos (Pentikäinen, 2004:210). Este término surge posteriormente, y nos encontramos que lo que se definía como chamán, pasa a ser definido como chamanismo: “El chamanismo puede ser definido como la capacidad manifiesta por ciertos humanos de cruzar las barreras corporales y adoptar la perspectiva de las subjetividades no-humanas.” (Viveiros de Castro, 2005:342-343). Finalmente, nos encontramos que desde una noción sociológica del chamanismo, se define al chamán como un rol prescrito por la comunidad (Hamayon, 1993a:30). Esto hace que los términos chamán y chamanismo se empleen en la literatura científica como términos sinónimos e intercambiables. Con Mircea Eliade se consolida esta equivalencia entre la dimensión individual y colectiva de la práctica chamánica gracias a su conocida y taxativa definición “shamanism= *technique of ecstasy*” (Eliade, 1964:4. Cursiva en el original), y de esta manera el uso del término chamanismo empieza a percibirse como una “trampa semántica”, donde se mezcla una práctica individual (el trance), con su dimensión grupal (Spencer, 1968:396), es decir, todo lo relativo al sufijo ‘-ismo’.

Este planteamiento de anteponer lo social a lo individual es el causante, a mi modo de ver, de llevar los estudios sobre las prácticas chamánicas hacia planteamientos

metodológicos y conclusiones erróneas, cuya culminación puede percibirse en la concepción que se tiene del chamán y del chamanismo desde la perspectiva del paradigma simbólico-ritual, que señalo en el punto 3.2.1. Por ello, considero necesario hacer la distinción terminológica entre la práctica individual, que llamaré *chamanidad*, y su dimensión colectiva, el *chamanismo*. Para referirme a ambos términos empleo la expresión *práctica chamánica*.

El término chamanidad es la traducción que hago del término inglés *shamanhood*, que no se encuentra recogido en ninguno de los diccionarios de inglés al uso, como el Webster, Collins, o el Oxford Dictionary. El término *shamanhood* es propuesto por diversos autores (Pentikäinen, 1997:229, 249; Pentikäinen, Saressalo y Taksami, 2001:vii; Pentikäinen y Simoncsics, 2005:7) como un nuevo concepto para definir un estado de ser específico y permanente que permea en todo momento la existencia del chamán a lo largo de toda su vida, y como expresión para interpretar y lograr una mejor comprensión de la forma de conocer del chamán. Dixon (1908) emplea el término *shamanhood* para referirse específicamente a la persona del chamán, a su rol, su carácter y sus circunstancias personales, el origen de su poder, y la preparación y entrenamiento requeridos para llegar a ser considerado como tal en toda su plenitud (*‘full-fledged’*). También lo emplea como la cualidad o don, a veces buscado y otras veces impuesto, que debe tener una persona para llegar a ser chamán. Pentikäinen retoma el término *shamanhood* como traducción de la palabra rusa *shamanstvo* (Pentikäinen, 2004), con el fin de usar un concepto alternativo a chamanismo, que haga referencia a la percepción que tienen los propios chamanes de sí mismos. El trabajo de campo de Pentikäinen entre los Nanay de la región del bajo Amur, y los Khanty de los afluentes del río Ob, en el noreste de Asia, le hace ver la necesidad de expandir y redefinir la terminología científica en torno a la práctica chamánica, empleando chamanidad para describir la forma especial de conocer que tienen sus informantes chamanes. En la misma línea de Dixon y Pentikäinen, empleo el término chamanidad, en primer lugar, para referirme, en general, a todo lo relativo al trance, un estado de consciencia no ordinario que permite acceder al mundo espiritual, y que en el caso específico del chamanismo altoamazónico se logra mediante el empleo de plantas psicoactivas; y en segundo lugar, a todo lo relacionado con la interacción del chamán con el mundo de los espíritus, una

interacción que *suele* darse bajo un estado de trance, distinto al que se experimenta en fenómenos de posesión o mediumnidad (cf. punto 3.2.2.). El concepto de chamanidad está fundamentado en el chamán o chamana como individuo, tiene un carácter esencialista y transcultural, y se puede añadir que tiene una vocación ahistórica, dado que la práctica del trance sería una facultad humana ligada a la biología (Winkelman, 2002a:72). Desde este punto de vista, la chamanidad es la cualidad que hace a un individuo ser chamán, y es lo que hace el chamán, es independiente de una región geográfica concreta, ya sea Siberia, Perú o España, y es independiente de si el chamán es ‘indígena’ u ‘occidental’.

El carácter esencialista y transcultural del concepto de chamanidad puede inducir a asociarlo a lo que Michael Harner define como “*core shamanism*” o “chamanismo esencial”. Harner (1999), a través del estudio de distintos chamanismos indígenas, trata de descubrir los principios y las prácticas que subyacen a todos ellos, con el propósito de desarrollar una práctica chamánica adaptada a los occidentales, libre de sesgos culturales específicos. Para eliminar toda posible identificación de su “*core shamanism*” con algún chamanismo concreto, Harner hace una selección multicultural de técnicas chamánicas diversas, y para inducir el estado de trance elige, por conveniencia, el tambor, y no sustancias psicoactivas como la ayahuasca, que el propio Harner (1980:2) conocía de su trabajo con los Shuar. Por tanto, Harner plantea un nuevo chamanismo, pero a partir de la capacidad del ser humano, independientemente de su cultura, de desarrollar su chamanidad.

Por contraposición al concepto de chamanidad, el chamanismo es un concepto que hace referencia a un fenómeno colectivo que adquiere vida propia como hecho social, cuya dimensión es netamente local, y es históricamente contingente (cf. Heinze, 1992:137), por lo que muy adecuadamente Atkinson (1992), en la última gran revisión bibliográfica sobre la materia, opta por hablar de chamanismos, en plural (para revisiones bibliográficas posteriores ver Hultkrantz, 1993; Chaumeil, 1994; Adlam y Holyoak, 2005; DuBois, 2011).

Tabla 10: Comparación entre los conceptos de chamanidad y chamanismo

CHAMANIDAD	CHAMANISMO
Individual	Colectivo
Biológico	Sociocultural
Ahistórico	Histórico
Global	Local
Conocimiento	Conocimiento y creencias
Estudio de casos	Estudio de grupos, comunidades, redes sociales
Participación radical	Observación participación

Siendo el chamanismo una práctica local, enraizada en un lugar y en un grupo humano concreto en los que se manifiesta dicha práctica, no se puede hablar de un chamanismo en general, sino que debe añadirsele un toponímico. El chamanismo amazónico es el chamanismo que se da en la cuenca del Amazonas, y sería incongruente hablar, por tanto, de un chamanismo amazónico en España. Sin embargo, no sería incongruente hablar de una chamanidad amazónica* en España, para referirse a aquellos chamanes que trabajan en España, y se han formado y emplean las técnicas chamánicas del Amazonas, como es el uso habitual de plantas, sean psicoactivas como la ayahuasca, o no psicoactivas, como el tabaco.

La chamanidad amazónica cuenta con una gran diversidad de términos para referirse a los chamanes, y mencionaré brevemente los que serán empleados en este trabajo. En primer lugar, nos encontramos con los términos indígenas equivalentes a la noción académica de chamán, como es el término shuar *unishín*. En la selva peruana, un chamán puede ser curandero, alguien que sana, o brujo, alguien que daña, si bien todos se califican a sí mismos de curanderos, ambivalencia que ya se mencionó en el epígrafe 3.3. Curanderos y brujos del alto Amazonas trabajan con plantas, por lo que suelen recibir el nombre de ‘vegetalistas’, que son los que trabajan con vegetales (Luna, 1986:14). Entre los vegetalistas existen distintos especialistas, según las plantas con las que trabajen: el que trabaja con tabaco recibe el nombre de tabaquero, y el especialista en ayahuasca, ayahuasquero (Luna, 1986:32-33). Por tanto, para referirme a un chamán amazónico puedo emplear diversas expresiones, según me interese destacar un aspecto u otro de su chamanidad, o simplemente por evitar repetir un mismo término en la

redacción del texto. Puedo hablar de un chamán tabaquero, sin precisar si es curandero o brujo, y precisando que está especializado en el tabaco; o de un curandero tabaquero, precisando que no es brujo, y que trabaja con tabaco; o de un vegetalista curandero, para referirme a un chamán que no es brujo, sin precisar cuál es su especialidad vegetal; o si empleo el término tabaquero o ayahuasquero, estoy indicando que es un chamán vegetalista que trabaja con el tabaco y la ayahuasca, respectivamente, pero no indico si es curandero o brujo.

3.5.2. La carrera chamánica

Entre los chamanes de Siberia se suele mencionar la aparición de una “enfermedad espiritual” o una “enfermedad iniciática” (Basilov, 1984:6; Diakonova, 1994:249; cf. Eliade, 1961:159) como el inicio de la carrera del chamán. Pero, como señala Métraux (1949:590), debe distinguirse la ‘enfermedad iniciática’ de el periodo de formación propiamente dicho del chamán. Numerosos autores describen a los chamanes, y a los chamanismos, como fenómenos en decadencia, cuando no ya extinguidos, y ello no es debido a que determinados individuos han dejado de experimentar este tipo de ‘enfermedades’, sino porque no desean pasar por los rigores de una formación tan dura como la que se exige para llegar a ser chamán.

Luna (1983:58) sostiene que en el vegetalismo peruano “existe el peligro de que las presiones de la vida urbana puedan conducir eventualmente a la muerte de esta rica tradición. Ninguno de los cuatro informantes con quienes trabajé, tiene un sucesor; y se quejan de que los jóvenes no están interesados o no son capaces de soportar la dieta y continencia necesarias para aprender de las plantas.” Su trabajo sobre el vegetalismo peruano (Luna, 1986:163) concluye señalando cómo los jóvenes están más interesados en las comodidades que ofrece “el mundo exterior”: relojes, botas de cuero, transistores de radio, motocicletas, etc. Por otra parte, si el joven muestra “una fuerte disposición religiosa” hay numerosos grupos religiosos dispuestos a acogerle y ofrecerle una vía de promoción social, mientras que participar en ceremonias de ayahuasca se asocia a una costumbre de los indios que carece de prestigio social. Todo

ello lleva a Luna a preguntarse si no está siendo testigo de una tradición moribunda. Beyer (2009:384-385), en la misma línea que Luna, señala cómo el chamanismo vegetalista en Perú está declinando porque ni los indígenas ni los mestizos están dispuestos a sufrir los rigores de las dietas, y cómo son pocos los chamanes mestizos que tienen aprendices, y sin aprendices, “*no hay futuro*” (en español en el original. Cursiva en el original). En Colombia, J.E. Jackson (1995:312) menciona cómo la actividad de los misioneros, contrarios a las ceremonias indígenas, especialmente a las chamánicas que incluye el uso del yajé, ha hecho que esta práctica se haya perdido en algunas regiones, especialmente entre los Tukano. Los chamanes tukano, según Jackson, señalan que los jóvenes son perezosos y quieren aprender chamanismo sin pasar penalidades, y llegar a ser curanderos en una noche. Algo similar a lo que señalan Luna y Beyer para Perú, lo describe Pinzón (1995:239) para Colombia.

Sin embargo, esta situación parece haber cambiado radicalmente. Hoy en día, los ‘gringos’ que acuden a la selva dan más valor a la medicina tradicional que los propios peruanos, revitalizándola (Labate, 2011:151), y Luna (comunicación personal, 6 de mayo de 2010) ya no considera que el vegetalismo sea una práctica moribunda. Esta revitalización de las prácticas chamánicas se da no sólo en el Amazonas, sino también en Siberia (Hoppál, 1996:100-101; Balzer, 1996:313-314; Balogh, 2008). Como señalo más adelante, entre los chamanes occidentales, como entre los chamanes nativos del alto Amazonas, a veces una enfermedad les lleva a buscar la curación en las “plantas maestras”, y se chamanizan. Varios de los chamanes con los que he trabajado fueron a la selva a curarse, no a ser curanderos, y en el proceso de sanación descubren una vocación innata, o una inclinación que les cambia el rumbo de la vida, y que les lleva a querer ser un medio para la sanación de otros (cf. epígrafe 4.2.).

La formación chamánica implica, como señalaba Turner (1967:113), adquirir un nuevo estado que supone, para el aprendiz, un cambio en su cosmovisión. Y este cambio es más acentuado en el aprendiz occidental. Para Descola (2005:346, 438), la mayor parte de los europeos somos “espontáneamente” naturalistas, a causa de nuestra educación “formal e informal”. Un europeo puede tratar a su gato como si tuviera un alma, o creer en los horóscopos, pero ello no le convierte en un animista: “Uno no escapa con

facilidad a sus orígenes ni a los esquemas de prensión de la realidad adquiridos por la educación y fortalecidos por la inserción en una comunidad de prácticas” (Descola, 2005:438). Para este autor, la sociedad en la que vivimos, las instituciones que nos rodean, los “automatismos” que hemos adquirido a lo largo de nuestra vida, todo ello “inhibe” cualquier “deslizamiento episódico” (Descola, 2005:346) en otro esquema ontológico que no sea lo que se podría denominar como nuestra *cosmovisión materna**. Y la cosmovisión materna del occidental es distinta (¿opuesta?) a la cosmovisión animista asociada a la chamanidad. Según Descola (2005:33), todas las cosmologías de las selva amazónica tienen en común “no efectuar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y buen número de especies animales y vegetales, por el otro”. Por el contrario, el naturalismo tiene por “piedra angular” de su cosmología el dualismo entre el individuo y el mundo, entre cuerpo y alma, entre naturaleza y cultura (Descola, 2005:109). Naturalismo y animismo poseen una “polaridad inversa”, siendo una el “par” opuesto de la otra (Descola, 2005:260, 301). Ello le lleva a concluir que un “sujeto moderno” nunca llegará a ser “plenamente animista” (Descola, 2005:438-440). Curiosamente, y a pesar del gusto de este autor por los retruécanos, Descola no llega a afirmar que ‘un animista nunca podrá llegar a ser plenamente naturalista’. Es decir, para el antropólogo francés, un ‘occidental’ no puede volverse un ‘indio’, pero un ‘indio’ sí parece que puede volverse un ‘occidental’. Un nativo amazónico sin duda puede occidentalizarse, o más aún, a veces parece inevitable que suceda, bastando un simple contacto, como si de un virus contagioso se tratara. Por el contrario, pensar que un catalán como Josep, del que se hablará más adelante, se vuelva un nativo (al menos en su cosmovisión), y se chamanice, eso ya no parece posible, por mucho que lo intente. Si para Descola las fronteras ontológicas son insalvables, ¿no lo serán tanto para un europeo naturalista como para un shuar animista? ¿O será que las fronteras sólo funcionan para los occidentales cuando buscan alejarse de la ‘verdadera cosmovisión’? Y es que Descola (2005:440) afirma, aunque lo haga de manera algo retórica, que “nuestra cultura [la occidental] es la única que se ha abierto un acceso privilegiado a la verdadera comprensión de la naturaleza”.

3.6. El abordaje de la salud y la enfermedad en las prácticas espirituales

La biomedicina define su campo de actuación desde el punto de vista biológico, y su práctica sólo tiene sentido en el ámbito somático, es decir, en el cuerpo humano (Gaines y Davis-Floyd, 2004:97). Su intervención en el cuerpo físico se asienta sobre el “principio de separación”: “separa la mente del cuerpo, al individuo de sus partes componentes, la enfermedad en sus elementos constitutivos, el tratamiento en segmentos mensurables, la práctica de la medicina en múltiples especialidades, y al paciente de sus relaciones sociales y de su cultura.” (Gaines y Davis-Floyd, 2004:98). El objeto central de la biomedicina no es tanto el bienestar de las personas individuales, ni de sus cuerpos, como “sus cuerpos enfermos” (Hahn y Kleinman, 1983:312), que son concebidos como máquinas. El médico busca curar, en el sentido de arreglar malfuncionamientos, antes que sanar, en el sentido de buscar cambios a largo plazo beneficiosos para el sistema somático-interpersonal. Como señala Menéndez, la construcción social de la problemática salud/enfermedad desde este modelo médico se caracteriza por una serie de rasgos estructurales, como “su biologismo, individualismo, ahistoricidad, a-socialidad, mercantilismo y la eficacia pragmática.” (Menéndez, 1974:15; cf. Gaines y Davis-Floyd, 2004:101). Frente a otros sistemas médicos, la biomedicina se presenta como *la* medicina, y al igual que la ciencia, se presenta como libre de sesgos culturales (Gaines y Davis-Floyd, 2004:96), pues se considera que la biomedicina trabaja sobre “hechos”, no sobre creencias (Rhodes, 1996:166). Sin embargo, desde una antropología médica crítica, Menéndez (1985), Gaines y Hahn (1982), y Hahn y Gaines (1985), presentan la biomedicina como un sistema sociocultural, construido mediante un conjunto de creencias, normas y prácticas, “que tienden a excluir o limitar la incidencia y el reconocimiento de la importancia de los factores económico-políticos y socioculturales de los problemas de salud/enfermedad” (Menéndez, 1985:21). Desde esta perspectiva, la biomedicina no es sino otro sistema médico, es decir, una etnomedicina, una construcción de la sociedad humana fundada en un marco cultural que refleja sus valores, premisas y normas (Hahn y Kleinman, 1983:306; Gaines y Davis-Floyd, 2004:96).

Si la biomedicina es el sistema médico dominante, al mismo tiempo constituye una excepción frente a la gran diversidad de etnomedicinas presentes en muy diversas culturas, que poseen un carácter holístico del que carece la etnomedicina occidental (York, 1995:37-39; OMS, 2000:2; Heelas, 2002:367; Idoyaga, 2007:24). Como señala la OMS (2002:7), existen muchas formas de medicina tradicional, y de medicinas complementarias, alternativas, o no convencionales, denominaciones que se usan de manera indistinta según qué países (OMS, 2000:1). El concepto de medicina tradicional hace referencia tanto a sistemas médicos como la medicina tradicional china, el ayurveda hindú, y la medicina unani árabe, como a las distintas formas de medicina indígena (OMS, 2002:1). Entre las terapias incluidas dentro de la medicina tradicional y alternativa o complementaria, se enumeran la acupuntura, quiropraxia, osteopatía, quigong, tai-chi, yoga, naturopatía, etc. (OMS, 2000:9). En el estudio de las terapias naturales realizado por el Ministerio de Sanidad (MSPSI, 2011:6), se recogen, entre otras, las siguientes terapias: homeopatía, medicina, naturista, naturopatía, medicina tradicional china, acupuntura, ayurveda, fitoterapia, terapia nutricional, tratamientos con suplementos nutricionales y vitaminas, quiromasaje, drenaje linfático, reflexología, shiatsu, aromaterapia, meditación, kinesiología, hipnoterapia, sofronización, musicoterapia, arteterapia y otras. Según Idoyaga, la mayoría de estas clasificaciones de los sistemas médicos y de las terapias dejan de lado el carácter holístico de las medicinas alternativas y tradicionales, así como las concepciones de la salud que implican “visiones del cosmos, la sociedad y la vida.” (Idoyaga, 2005:122). Según esta autora, todas estas medicinas y terapias tienen aspectos comunes, como “*el abordaje holístico de la salud y las ideas de energía*, que son centrales para entender las teorías etiológicas de la enfermedad y los significados de los tratamientos terapéuticos.” (Idoyaga, 2007:24. Cursiva añadida). A pesar de reconocer estos elementos comunes, Idoyaga establece una clasificación en diversos sistemas etnomédicos, siguiendo a Good, que establece, de nuevo, unas distinciones que oscurecen la existencia de estos elementos comunes, justificado en que “se trata de ofertas que no van dirigidas ni son seleccionadas por el mismo tipo de usuario y forman parte de tradiciones culturales diferentes.” (Idoyaga, 2005:124).

Sin embargo, aquí nos interesa destacar las semejanzas. Además del carácter holístico de sistemas etnomédicos como la medicina tradicional, la medicina religiosa, y las medicinas ligadas a la Nueva Era, se halla presente una noción de energía equivalente a la de *mana* (Idoyaga, 2007:53), así como una noción de espíritu equivalente a “magnetismo”, “fluido”, o “fuerza” (Ferrándiz, 2004:92). Por un lado, Idoyaga (2005:129) señala la semejanza entre terapias alternativas y prácticas tradicionales. La medicina tradicional china y sus diversas técnicas, como la acupuntura, el *qi-gong*, *tai-chi*, etc., se fundamentan en la noción de *qi* (energía), y sus dos polaridades, *yin* y *yang*, siendo la ‘enfermedad’ una condensación o falta de fluidez del *qi*, que adquiere forma física (Maciocia, 1989:37; OMS, 2010:4). En las prácticas vinculadas al tantra y al yoga están presentes nociones de naturaleza enérgica como *chakra*, si bien parece que su aplicación a prácticas médicas parece reciente (Wujastyk, 2003:398). La misma teoría básica de un ‘cuerpo’ energético* sutil es común al budismo y a la tradición hindú del yoga, y conceptos similares se hallan en la medicina china y tibetana. La noción de *prana* es equivalente a la de *qi* para los tibetanos, y la noción de *chakra* y *nadi* es percibido por los tibetanos como equivalente al sistema nervioso (Samuel, 1993:237). Por otro lado, centrándose en la categoría de medicina religiosa, se puede observar que el esquema terapéutico que siguen las distintas iglesias para tratar la aflicción, ya sea el espiritismo kardecista, candomblé, pentecostalismo, o la umbanda, es el mismo (Giobellina y González, 2000:47). A pesar de que los santos de unos son los demonios de otros, y las protecciones de unos son los peligros para otros, existe un reconocimiento mutuo entre los cultos de su poder místico, y todas estas religiones tienen dos puntos en común: “todas son etiologías operativas de la aflicción”, y todas utilizan un repertorio de entidades espirituales (Giobellina y González, 2000:36). Independientemente de si unas etnomedicinas recurren a la noción de energía, o a la noción de espíritu en sus procedimientos terapéuticos, Idoyaga (1999:23) reconoce la semejanza entre la medicina religiosa practicada por carismáticos y evangelistas, y la medicina tradicional representada por los curanderos.

Como señalan Csordas y Kleinman (1996:11-12, 18), hasta la fecha se han hecho pocos progresos en el desarrollo de una teoría comprensiva del proceso terapéutico, que abarque un repertorio transcultural que vaya, por ejemplo, desde prácticas como las del

chamanismo suramericano, hasta la cirugía biomédica. Csordas y Kleinman (1996) distinguen entre procedimientos, procesos, y resultados terapéuticos. El “procedimiento terapéutico” lo definen como “quién hace qué a quién en lo que respecta a los medicamentos administrados, técnicas físicas u operaciones llevadas a cabo, oraciones recitadas, objetos simbólicos manipulados, estados alterados de consciencia inducidos o invocados. Es la aplicación organizada de técnicas con algún objetivo en mente.” (Csordas y Kleinman, 1996:8). Dentro de la categoría de procedimientos terapéuticos se incluirían, por ejemplo, los análisis de sangre, y la administración de antibióticos. El “resultado terapéutico” (Csordas y Kleinman, 1996:9) hace referencia a la disposición del participante en un punto designado como el fin del proceso terapéutico. Esta disposición se manifiesta a través de la satisfacción (alta o baja) expresada por el participante, y por el cambio (positivo o negativo) en los síntomas, patología, o funcionalidad. El resultado terapéutico positivo sería la eliminación de la infección bacteriana, y el resultado negativo sería que se mantuviera la infección, o empeorara. Por “proceso terapéutico” se entiende toda la actividad significativa que media entre los procedimientos y los resultados (Csordas y Kleinman, 1996:7-8).

Ahora bien, ¿cómo aplicar estas nociones de procedimientos, procesos y resultados terapéuticos a prácticas terapéutico-espirituales como las ceremonias de ayahuasca? En el capítulo 5 se describe la estructura general de una ceremonia de ayahuasca como dividida en una fase preliminar, una liminar, y otra postliminar. La fase liminar se corresponde al momento de la ceremonia en el que el chamán y los participantes se encuentran bajo los efectos psicoactivos de la ayahuasca, y que denomino, empleando un término de uso habitual en el ámbito ayahuasquero, como el ‘trabajo’. Es durante el ‘trabajo’ que el chamán aplica diversas “técnicas con algún objetivo en mente”, es decir, es el momento en el que aplica sus “procedimientos terapéuticos” (epígrafe 5.4.).

En el ámbito ayahuasquero se emplea el término ‘proceso’ para designar en un sentido amplio los ‘efectos’ que induce la ayahuasca durante el ‘trabajo’. También pueden darse ‘procesos’ en los días previos y posteriores a la celebración de la ceremonia (epígrafe 5.5.; cf. epígrafe 5.1.). Estos ‘procesos’ son puestos de manifiesto por los participantes

en las llamadas rondas de presentación (epígrafe 5.3.1.), y ronda de integración de las ceremonias (epígrafe 5.4.6.). Es decir, los “procesos terapéuticos” pueden darse en su fase preliminar, liminar y postliminar, y no se circunscriben a la ceremonia en general, ni en particular al ‘trabajo’. En efecto, Csordas y Kleinman (1996:19-20) consideran que, tal vez, el principio más importante para guiar la investigación de los procesos terapéuticos desde una perspectiva transcultural sea la consideración de que el proceso terapéutico no empieza ni acaba con el acto terapéutico en sí, sino que el proceso terapéutico debe entenderse más allá del procedimiento terapéutico concreto, que en el caso de las ceremonias de ayahuasca sería lo que se denomina ‘trabajo’. Es decir, si es durante el ‘trabajo’ cuando el chamán aplica sus procedimientos terapéuticos, el proceso terapéutico es todo lo que rodea a la toma de ayahuasca, y ese todo es la propia vida cotidiana del participante. En este proceso, o ‘procesos’ vitales, pueden distinguirse tres componentes, siguiendo a Csordas (1983:348): una fase de predisposición, en el que el sujeto se socializa en la práctica espiritual, y se persuade de su capacidad sanadora; una fase de empoderamiento, en la que el sujeto se persuade de la eficacia sanadora de la práctica espiritual; y una fase de transformación, en la que el sujeto se persuade de la necesidad de efectuar cambios cognitivos, emocionales y comportamentales necesarios para la sanación. Este proceso se percibe como procesual, es decir, que posee una eficacia gradual e incremental (Csordas, 1983:363; 1994:72), que hace que se deba redefinir la noción de “resultado terapéutico”.

3.6.1. El problema de determinar los resultados terapéuticos

Para Kleinman (1980:312), “*el* problema central en el estudio transcultural de la curación [healing]” (cursiva en el original) es cómo evaluar su eficacia terapéutica. Desde un punto de vista biomédico, los resultados terapéuticos que se obtienen en el tratamiento de una enfermedad son claramente discernibles: un resultado positivo es aquel en el que se ha eliminado la enfermedad o el trastorno. Sin embargo, es complejo establecer un criterio para evaluar los resultados terapéuticos en las medicinas tradicionales (Kleinman y Sung, 1979:21), y esta evaluación depende de construcciones culturales y de modos divergentes de interpretar la realidad social por parte de los

investigadores (Kleinman y Gale, 1982:422). Csordas y Kleinman (1996:9) señalan los problemas metodológicos que se presentan cuando se trata de determinar el resultado terapéutico de una práctica de sanación mediante, por ejemplo, la oración. En la medida en que la medicina tradicional y complementaria descansa sobre una concepción holística de la ‘enfermedad’, determinar la eficacia terapéutica por medios convencionales puede no ser lo adecuado (OMS, 2000:2). En ocasiones, pacientes tratados mantienen sus síntomas, al tiempo que manifiestan su satisfacción con los resultados (Csordas y Kleinman, 1996:9). En otras ocasiones, es raro observar resultados concretos, pudiendo caracterizarse frecuentemente estos resultados de la sanación ritual como incrementales y no concluyentes, efectos que se dan paso a paso, que provocan algún cambio pero no llega a darse una ‘cura’ (“cure”, entrecomillado en el original) definitiva (Csordas y Kleinman, 1996:13).

En resumen, no existen criterios homogéneos para evaluar la eficacia terapéutica desde una perspectiva transcultural. La comparación más frecuente que se hace en la literatura sobre procesos y resultados terapéuticos desde esta perspectiva es la que menciona la existencia de una analogía entre psicoterapia y sanación religiosa o el curanderismo (‘folk healing’), destacando los trabajos, según Csordas y Kleinman, de Frank (1973), Frank y Frank (1991), Leighton y Leighton (1941), y Messing (1958). En esta línea, Lévi-Strauss (1949:225), tras comparar la cura chamánica con el psicoanálisis, señala que lo que hace el chamán cuna de Panamá para ayudar a una mujer en un parto difícil es inducir, mediante un canto que describe lo que le sucede a la parturienta, una transformación orgánica, “haciendo que el enfermo viva intensamente un mito”. Así, un modo habitual de explicar la eficacia terapéutica de los chamanes, consiste en atribuir a las acciones del chamán una eficacia simbólica, derivada del hecho de que chamanes y pacientes, así como el contexto social circundante, comparten un conjunto de creencias. En palabras de Lévi-Strauss, esta eficacia simbólica “consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo.” (Lévi-Strauss, 1949:225). El chamán tendría la capacidad de proporcionar un lenguaje al paciente que le permitiría comprender y

expresar verbalmente una experiencia que de otra manera sería inefable, provocando el resultado terapéutico deseado (Lévi-Strauss, 1949:221), lo que Good (1994:239) denomina “mito cultural compartido”, que permitiría al paciente simbolizar su trastorno y objetivarlo para actuar sobre él.

Que los chamanes tienen capacidad para ‘curar’ no se pone en tela de juicio. En un trabajo de Kleinman y Sung (1979) titulado *Why Do Indigenous Practitioners Successfully Heal?*, en el que analizan el trabajo terapéutico desarrollado por chamanes en Taiwan, llegan a la conclusión de que en la mayor parte de los casos los chamanes “deben sanar (‘heal’)” (Kleinman y Sung, 1979:24). La explicación del “mito compartido” es habitual en el estudio de la eficacia terapéutica de las medicinas tradicionales. Wallace (1959:63), compara los efectos de la toma de peyote entre “blancos clínicamente «normales»” e “Indios”. Mientras que los ‘indios’ mostraron “beneficios terapéuticos señalados y cambios comportamentales (reducción de niveles de ansiedad crónica, incremento de la autoestima, mayor satisfacción con la vida comunitaria)”, los blancos no experimentaron beneficios terapéuticos ni cambios permanentes en sus comportamientos. Wallace (1959:63-64) cita a Slotkin (1956), que señala que las respuestas dadas por ‘blancos’ e ‘indios’ en experimentos clínicos con peyote son tan distintas, que parece que estuvieran hablando de cosas distintas. Siskind (1973a:164) señala que los chamanes sharanahua de Perú, como los chamanes en general, habitualmente tienen éxito en sus curaciones (‘cures’), pero señala, igualmente, que cualquier método de cura puede aliviar los síntomas la mayor parte de las veces, si el paciente cree en ello. Según Siskind, la cuestión no es cómo este sistema trabaja para efectuar una cura, sino, más bien, qué *tipo de mensaje* es comunicado entre el paciente y el chamán; es decir, la respuesta se halla en el contexto en el que el chamán es requerido.

Sin embargo, frente a la idea de un chamán que se comunica con su paciente haciéndole comprender la situación en la que se encuentra a través de un mito que “no se corresponde a una realidad objetiva”, pero en el que la paciente cree, y también toda la comunidad a la que pertenece, haciendo todo ello que se dé la cura (Lévi-Strauss, 1949:221), Langdon (2007) señala que el análisis de Lévi-Strauss ignora el hecho de que

la paciente no puede seguir la narración mítica que hace el chamán en su canto: “el uso chamánico de un lenguaje densamente metafórico hace que el significado del mito y su estructura sean incomprensibles para la paciente. El hecho de que los participantes no entiendan el lenguaje chamánico no es algo inusual en el Amazonas” (Langdon, 2007:17). Este punto es relevante en la comprensión de los mecanismos que pueden operar para otorgar eficacia terapéutica a lo que hace el chamán. Según Langdon (2007:21), los paradigmas sobre la ‘performance’ y el ‘embodiment’ soslayan las limitaciones de la aproximación semántica cuando los participantes no son parte del mismo grupo social. En las ceremonias de ayahuasca en España nos encontramos que los participantes no sólo desconocen en gran medida qué hace el chamán, sino que en ocasiones ponen en duda sus procedimientos, y no los comparten, como cuando critican el empleo de fuerzas impersonales de origen cristiano. Los chamanes no sólo no explican cuál es su concepción energética de la realidad (cf. epígrafes 5.3.2. y 7.1.), sino que alguno de ellos, como Ernesto, llega a afirmar ante los participantes en la dieta de tabaco (cf. epígrafe 6.1.) que lo que hace “no es chamanismo”, y otros ocultan deliberadamente las ‘fuerzas’ o ‘espíritus’ que invocan. Por añadidura, el contexto sociocultural que rodea estas prácticas en España tiende a estigmatizarlas doblemente, por ‘sectarias’ y por emplear ‘drogas’. Parece obvio que los efectos beneficiosos y ‘curativos’ que generan las ‘fuerzas’ que invoca el chamán en las ceremonias de ayahuasca, a juzgar por el simple hecho de que la gran mayoría de participantes afirman percibir estos efectos positivos, y acuden a nuevas ceremonias de ayahuasca, no parece que puedan ser explicados desde la perspectiva de la eficacia simbólica. Por tanto, ¿cómo entender y analizar los resultados terapéuticos que se producen en y alrededor de las ceremonias de ayahuasca? Este problema lo abordaré al final de este trabajo, en el epígrafe 7.4. A continuación me centro en la idea de que para analizar prácticas holísticas, como las ceremonias de ayahuasca, se requiere de nociones holísticas para su estudio, y por ello trato de señalar un conjunto de nociones desde las que abordar el análisis de los procesos de salud/enfermedad desde una perspectiva que no sea dependiente de la perspectiva biomédica.

3.6.2. Nociones holísticas para abordar fenómenos holísticos

El estudio de las prácticas holísticas adolece de un vocabulario preciso que dé cuenta de las interacciones mente-cuerpo-sociedad (Scheper-Hughes y Lock, 1987:10), así como de la convergencia entre salud y espiritualidad (Cornejo y Blázquez, 2013). En este sentido, frente a nociones como la de salud, enfermedad, y procesos de salud/enfermedad, trataré de contraponer las nociones de sanación, aflicción/infortunio, y procesos de sanación/aflicción, como términos que facilitan el abordaje analítico de los fenómenos holísticos.

La práctica chamánica, como las medicinas tradicionales en general (OMS, 2000:5; 2002:7), al contrario que la biomedicina, están orientadas al tratamiento de la enfermedad entendida como un conjunto factores que se extienden a ámbitos sociales e incluso cosmológicos, incluye problemas que pueden ser tanto somáticos como psíquicos, emocionales como económicos. Luna (1986:122) describe la etiología de los padecimientos ('illness') entre la población mestiza de la amazonia peruana como un amplio concepto que incluye alteraciones somáticas y psíquicas, así como problemas emocionales y económicos. Se puede acudir a un vegetalista cuando uno no se siente correspondido afectivamente, tiene mala suerte en los negocios, está indolente, tiene problemas con el alcohol, etc. Perrin (1995:1) afirma que el chamanismo "es un sistema destinado ante todo a tratar el infortunio", que puede comprender "enfermedades, problemas económicos, climáticos o políticos; reveses en la caza, plagas, hambre, desastres naturales, conflictos guerreros, etc.". Giobellina y González (2000:309) describen la terapia umbandista como orientada al tratamiento de la aflicción, consistente en "[U]na enfermedad, la pérdida del empleo, el rechazo de la mujer deseada, el fracaso de un negocio, son ante todo trastornos más o menos profundos en el mundo del fiel, desestructuraciones de su realidad, golpes que amenazan el orden en sus centros más vitales, íntimos y personales del individuo." Turner (1968:15) emplea el término aflicción para referirse a personas aquejadas de padecimientos ('illness') o infortunios ('misfortune') causados por 'espíritus' de los ancestros, brujos o hechiceros. Los distintos "modos de aflicción" son identificados según los síntomas, como pueden ser el nacimiento de gemelos, en el caso de las mujeres, o tener mala suerte con la caza,

en el caso de los cazadores. Esta etiología de la ‘enfermedad’ pone de manifiesto una cosmovisión indígena común, en la que las nociones de cuerpo, alma y esfera social forman un todo (Fernández Juárez, 1997:168; 2004a:11; Campos-Navarro, 2006:3-4), etiología que puede ser descrita indistintamente como infortunio, aflicción, o trastorno.

Si la noción de enfermedad puede ser descrita holísticamente como infortunio o aflicción, la noción de salud trata de ser redefinida, desde una perspectiva transcultural, como “un *estado* de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades.” (OMS, 1946:1. Cursiva añadida). Ciertamente, la idea de bienestar se desliga del de la salud como el correcto funcionamiento del organismo, pero se define como un “estado”, es decir, como un punto estático en el tiempo, un ‘estar’. Este estatismo es más propio de nociones biomédicas que de nociones holísticas. Por ejemplo, en biomedicina el resultado terapéutico positivo se describe como curación (Kleinman, Eisenberg, Good, 1978:252), que representa un punto de llegada, y es igualmente estático en el tiempo. La noción de bienestar como un “estado”, y la noción de curación como punto final del tratamiento, carecen del carácter procesual que, en mi opinión, es una de las características de lo holístico. Por tanto, frente a la noción de salud contrapongo la noción de sanación, pero señalando esta importante diferencia. La noción de sanación no se concibe como la consecución de un hito concreto que pone fin a un proceso terapéutico, sino como un proceso que se percibe como gradual e incremental, y cuyo primer resultado positivo es, precisamente, que este proceso se haya puesta en marcha (Csordas, 1983:364). El resultado general de un proceso de sanación puede caracterizarse como un proceso de crecimiento personal orientado a la consecución de un progresivo bienestar, basado en un proceso cognitivo, que es lo que da solidez a los avances que se van logrando. Efectivamente, la salud pasa a percibirse holísticamente como bienestar, que es descrito como la obtención de un estado de paz interior (Ferguson, 1980:410-411; Csordas, 1983:363; Csordas, 1994:241; Heelas, 1996:75), de armonía, amor, unidad, etc., que permite trascender, incluso, las enfermedades del cuerpo físico. Como indica uno de los chamanes aquí estudiados, Aquiles, una persona puede morir sana, aunque esté enferma.

Experimentar 'bienestar' es una forma de experimentar una espiritualidad ajena a la espiritualidad asociada al modelo religioso dominante. Como recuerda Pelaez (2002:481), los términos 'salud' y 'salvación' proceden de la misma raíz latina *salus*. En cierto modo puede afirmarse, empleando términos asociados a las prácticas religiosas y a la biomedicina, que no existe salvación sin salud, ni salud sin salvación. Tal como se describe en el capítulo 5, los participantes en las ceremonias de ayahuasca en España manifiestan, en las rondas de presentación y de integración, experimentar procesos similares a los que Pelaez (2002:484-487) denomina "indicadores de cura espiritual". Estos indicadores son modificaciones consideradas saludables, y que según Pelaez aparecen reiteradamente en las narrativas de los entrevistados: cambios en la personalidad, cambios en las relaciones con el cuerpo (el cuerpo como recinto sagrado, como instrumento de trabajo), reinterpretación de las historias de vida, cambios en las relaciones con la sociedad (lo que antes era diversión ahora es distracción), cambios en las relaciones con la naturaleza, reinterpretación de la concepción de trabajo (el trabajo que a uno le toca hacer es una vía de crecimiento espiritual, el trabajo material y espiritual serían dos caras de la misma moneda). Por tanto, y para concluir, parece más adecuado orientar el análisis de los resultados terapéutico de las prácticas espirituales hacia el estudio de procesos que pueden calificarse de sanación/aflicción, en los que se produce gradualmente un proceso de transformación personal que no implica la llegada a un punto concreto, frente a los procesos denominados de salud/enfermedad, en los que se evalúan los resultados en puntos concretos considerados como término del proceso terapéutico.

4

El ámbito ayahuasquero en España

En este capítulo hago una descripción sintetizada del chamanismo en el alto Amazonas para enmarcar la figura de los chamanes con los que he trabajado en España y en Perú, y contextualizar las prácticas chamánicas altoamazónicas que se dan en España. En primer lugar abordo el chamanismo altoamazónico (epígrafe 4.1.), señalando el desconocimiento etnográfico que existe de las tierras bajas de Suramérica hasta fechas tan recientes como la década de 1970, y cómo hoy en día sigue representando para la antropología un rompecabezas teórico (epígrafe 4.1.1.). Los primeros estudios dan cuenta de una semejanza fundamental en las prácticas chamánicas de esta región, y poco a poco se pone de relieve la importancia que tienen estas prácticas entre los pueblos originarios altoamazónicos, y la centralidad del uso de plantas psicoactivas y no psicoactivas, principalmente la ayahuasca y el tabaco. Ya más recientemente, en los años 1990, diversos autores señalan el concepto de ‘energía’ como metáfora clave para la comprensión del chamanismo altoamazónico.

En el epígrafe 4.1.2. menciono lo que denomino la ‘hipótesis de Gow’, en la que este autor describe un “chamanismo de ayahuasca” en Perú que parece poner en cuestión su uso ‘ancestral’ y ‘milenario’. Según Gow, el uso de la ayahuasca con fines diagnósticos y curanderiles lo habrían aprendido los indígenas de los mestizos, y estas prácticas no tendrían más de trescientos años de antigüedad. Varios hechos parecen corroborar la veracidad de esta hipótesis, como la introducción reciente del uso de la

ayahuasca en numerosos grupos étnicos del alto Amazonas. Sin embargo, cabe plantear una contrahipótesis según la cual esta introducción reciente no sería sino una reintroducción de una práctica que se habría perdido en un tiempo indeterminado.

En el epígrafe 4.1.3. trato de mostrar que en el chamanismo del alto Amazonas pueden distinguirse tres modalidades chamánicas: una modalidad indígena u originaria (epígrafe 4.1.3.1.), que constituiría la matriz común de las otras dos modalidades, la mestiza o vegetalista (epígrafe 4.1.3.2.), y la religiosa (epígrafe 4.1.3.3.), surgidas en relación con la explotación cauchera de la selva tropical. Aunque no existen datos a día de hoy del uso de la ayahuasca en época prehispánica, sí existen numerosas evidencias arqueológicas de un uso prehispánico, de gran antigüedad, de sustancias psicoactivas a lo largo del continente americano, que La Barre (1964) denomina Complejo Narcótico del Nuevo Mundo, y que Llagostera, Torres y Costa (1988) denominan Complejo Psicotrópico referido a la región andina. Dado que la región amazónica nunca fue una región aislada, sino que estaba cruzada por numerosas redes de intercambio, el uso de sustancias psicoactivas en la selva podría ser tan antiguo como el que se diera en la región andina, si bien las condiciones medioambientales no habrían permitido la conservación de evidencias arqueológicas. Ahora bien, aun suponiendo que el uso de plantas psicoactivas como la ayahuasca fuera milenario, ¿hasta qué punto podrían considerarse las prácticas indígenas actuales herederas de las prácticas originarias prehispánicas? Rosengren propone un modelo de identidad indígena de tipo rizomático, con el que soslayar la fragmentación que proyecta la noción de etnia sobre la realidad amazónica. Desde esta perspectiva, los indígenas actuales siguen siendo aquellos pueblos originarios, que mantendrían viva desde época prehispánica una cosmovisión animista que perduraría hasta nuestros días. Como ejemplo de lo que podría considerarse como una práctica perteneciente a la modalidad chamánica originaria, nos encontramos la ceremonia *Yuruparí* de los Barasana de Colombia, que adquiere una dimensión de hecho social total. En esta modalidad, la chamanidad encarna el conocimiento o sabiduría acerca del origen de las cosas, y del orden que rige lo animado y lo inanimado. La aparición de la modalidad vegetalista representa una simplificación o estandarización de prácticas originarias en torno a los procesos de sanación/aflicción, y se centra en la noción de las ‘plantas maestras’ como fuente de conocimiento y como

‘medicina’, y la ‘dieta’ amazónica como método de formación chamánica. Finalmente, la modalidad religiosa aparece como un tipo de chamanismo colectivo, o como un culto chamánico, que surge en contacto con las modalidades originaria y la mestiza o cabocla, que puede trazarse a través de las biografías de los fundadores de las dos principales iglesias ayahuasqueras, el Santo Daime y la União do Vegetal. En esta modalidad religiosa se da una fusión, no exenta de tensiones, de lo personal y lo grupal, donde se trata de articular la experiencia individual y subjetiva del trance, con una estructura jerarquizada y un contenido doctrinal preexistentes. En las tres modalidades del chamanismo altoamazónico se da, de manera diversa, una interrelación entre prácticas espirituales y prácticas relacionadas con la sanación. Esta interrelación se puede observar, de manera acentuada, en la modalidad vegetalista (cf. epígrafe 4.2.).

En segundo lugar describo los chamanes con los que he participado en ceremonias de ayahuasca (epígrafes 4.2. y 4.3, cf. ilustración nº 6), que constituyen mi principal fuente de información para la redacción del capítulo 5, dedicado a la descripción de dichas ceremonias. De entre estos informantes, hay un conjunto de chamanes que pueden ser considerados co-sujetos de esta investigación (cf. Greenwood, 2000:33), por la estrecha y prolongada colaboración que generosamente me han brindado en el trabajo de campo, como son Josep, Aquiles (pseudónimo), Carlos (pseudónimo), Nak (pseudónimo que emplea habitualmente) y Ricardo Arcángel Awananch Taish. Mi relación con los restantes chamanes se ha circunscrito, por lo general, al momento de la propia ceremonia de ayahuasca, al tratarse de personas que están de paso por España, como es el caso de don Rafael (pseudónimo), la pareja formada por Pablo (pseudónimo) y Mixi (pseudónimo), Leopoldo (pseudónimo), y Calixto (pseudónimo). Finalmente se encuentran los chamanes con los que he dietado en Perú, W.T., y Ernesto. La información disponible acerca de su chamanidad, y en concreto, del origen del proceso de chamanización, y su proceso de formación, es desigual en volumen y dispar en su contenido, dada su distinta disposición a colaborar en esta investigación.

Ilustración 6: Principales chamanes mencionados en este trabajo

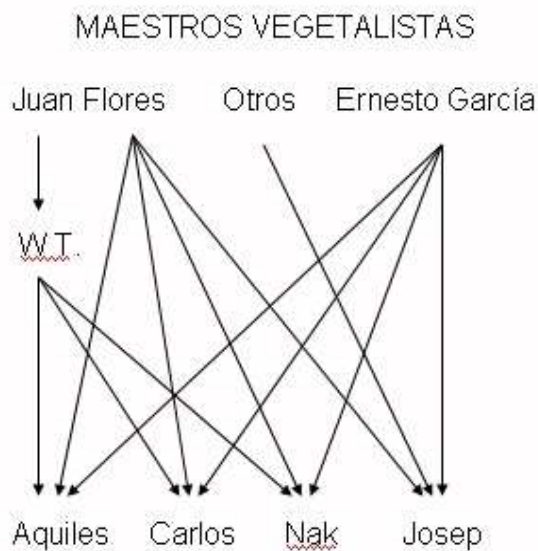


Como se indica en el epígrafe 4.1.3.2., los vegetalistas se forman a través de las dietas. Durante este periodo un maestro* acompaña al aprendiz, y en ocasiones puede hacer alguna indicación acerca de cómo hacer algo, pero en la formación chamánica altoamazónica se considera que el verdadero aprendizaje se realiza entre uno mismo y las 'plantas maestras'. En este trabajo me refiero al maestro como aquel chamán en cuya casa o chacra tiene lugar la dieta, determina qué plantas dietar, en qué cantidad y con qué frecuencia deben tomarse, prepara las plantas, determina la duración de la dieta, y en general, cuida al dietante durante ese periodo de tiempo, pero no lo instruye.

Hay algunos chamanes peruanos en cuyas chacras dietan varios de los chamanes que son centrales en esta investigación (cf. ilustración nº7). Muchos de los chamanes mencionados que trabajan en España se conocen a través de la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca. En una de sus reuniones, Josep y Aquiles descubren que ambos habían dietado a principios de los años 1990 en la chacra de Juan Flores, próxima a la ciudad de Pucallpa. Juan Flores nace alrededor de 1954, en Masisea, en el alto Ucayali, de madre asháninka y padre mestizo. Trabaja como agricultor, maderero y cazador, y a partir de 1990 trabaja exclusivamente como curandero (Labate, 2011:141, 143). Posteriormente Aquiles pone en contacto con Juan Flores a su hermano Carlos, y

a Nak. Aquiles, Carlos y Nak desarrollan una carrera chamánica muy parecida, que les lleva a constituir una asociación llamada Frater (pseudónimo), a través de la cual organizan las ceremonias de ayahuasca, que con frecuencia dirigen los tres conjuntamente. Años después los tres miembros de Frater conocen a W.T., nacido alrededor de 1960, mestizo de origen lamista, de Chazuta. Su abuelo era un conocido chamán del departamento peruano de San Martín, con el que empieza a dietar desde los catorce años, y también dieta con Juan Flores. Los miembros de Frater acuden con frecuencia a la chacra de W.T., cercana a Chazuta, para dietar. Josep dieta con diversos chamanes, tanto en el área de Pucallpa como en la de Iquitos, y en 2010 conoce a Ernesto García. Ernesto, nacido alrededor de 1969, es un chamán curandero tabaquero, que vive en la ciudad de Iquitos. Con diez años de edad su abuelo, también tabaquero, y originario de la región del río Tigre, en el departamento peruano de Loreto, le empieza a formar a través de dietas. Desde 2010 Josep acude todos los años a dietar, por lo general acompañado por un grupo de personas (cf. capítulo 6), a casa de Ernesto. Josep pone en contacto a los miembros de Frater con Ernesto, y éstos empiezan a dietar con él desde entonces.

Ilustración 7: Maestros de los vegetarianistas en España



Desde inicios de los años 1990, cuando Josep y Aquiles dietan con Juan Flores, hasta hoy en día, el chamanismo vegetarianista peruano ha experimentado profundas transformaciones a causa del impacto del llamado turismo ayahuasquero, o turismo

chamánico, del que dan cuenta libros como el de Labate y Cavnar (2014a). Como afirma Labate (2011:v) en su Tesis Doctoral, el vegetalismo en Perú ya no se puede entender como una práctica local, e independiente del impacto que tiene la internacionalización de estas prácticas (Labate y Jungaberle, 2011). En este sentido, el estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España contribuye al estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en el alto Amazonas, y este trabajo puede considerarse, desde este punto de vista, como una etnografía amazonista.

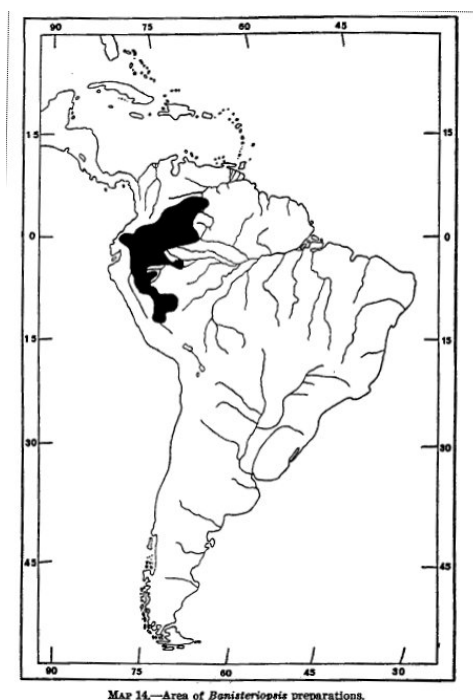
En el epígrafe 4.4. trato de mostrar los aspectos más relevantes que rodean la aparición y el desarrollo de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España. Al igual que algunos autores mencionan el fenómeno de un chamanismo sin chamanes, tanto en el alto Amazonas (Langdon, 2006:13), como en distintas regiones de Asia (Basilov 1984:43; Vitebsky, 1995:119; Yamada, 1997:316; Hamayon, 1998:181; Vinogradov, 1999:38), disociando un vínculo que se da por hecho entre ambos términos, en España puede considerarse la existencia del fenómeno contrario, chamanes sin chamanismo. En el epígrafe 4.4.1. menciono los obstáculos que debe afrontar el español como occidental que busca desarrollar su chamanidad, tanto en la selva amazónica, como a su vuelta a España. En el epígrafe 4.4.2. planteo la inseguridad jurídica que rodea permanentemente al ámbito ayahuasquero, al ser una bebida que, sin estar expresamente prohibida, ocasiona que se produzcan detenciones con cierta frecuencia al ser introducida en España. En el epígrafe 4.4.3. trato de cuantificar el ámbito ayahuasquero, y caracterizar sociodemográficamente a los participantes en ceremonias. Por último, en el epígrafe 4.4.4., menciono el contexto psicoterapéutico en el que se emplean sustancias psicoactivas como el *contexto de inserción** del chamanismo altoamazónico en España, y señalo las aparentes semejanzas, y las diferencias, entre el trabajo psicoterapéutico con la ayahuasca y el vegetalismo.

4.1. Chamanismo en el alto Amazonas: Antecedentes

Las prácticas chamánicas amazónicas estudiadas en España, y concretamente las ceremonias de ayahuasca, son originarias de la cuenca alta del Amazonas. Para los

peruanos, el río Amazonas nace de la confluencia de los ríos Marañón y Ucayali, próxima a la ciudad de Iquitos. Para los brasileños, el Amazonas nace de la confluencia del río al que los peruanos llaman Amazonas, y los brasileños Solimões, con el río Negro, en la ciudad de Manaus. Lathrap (1970:22) opta por denominar alto Amazonas al tramo del río comprendido entre Iquitos y Manaus. En este trabajo me referiré a la cuenca alta del Amazonas como el área que abarca los ríos tributarios del Amazonas, desde Colombia, al norte, hasta Bolivia, al sur, y de oeste a este desde el piedemonte andino hasta la frontera brasileña. El mapa publicado por Cooper (1949:553) en el *Handbook of South American Indians* para representar el área de uso de la *Banisteriopsis caapi*, empleando la información disponible en los años 1930, muestra gráficamente cuál podría ser el ámbito de uso de la ayahuasca por indígenas y mestizos, en un momento en el que ya se ha producido el *boom* del caucho, que suele datarse entre los años 1850 y 1916 (Barham y Coomes, 1994:40-41; Chaumeil, 2003:163; Alexiades, 2009a:11), pero antes de la aparición de la primera religión ayahuasquera, el Santo Daime (Goulart, 2002), en el estado brasileño de Acre, precisamente en los años 1930, y del llamado turismo chamánico, que se da a partir de mediados de los años 1990 (Grunwell, 1998) (ilustración n°8).

Ilustración 8: Área de empleo de la ayahuasca (*B. caapi*) en Suramérica (Cooper, 1949:553)



4.1.1. Los debates sobre chamanismo en el alto Amazonas

No es hasta bien entrado el siglo XX que empieza a publicarse el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward entre 1946 y 1950. Esta obra colectiva supone el antecedente más importante a la producción etnográfica moderna de los pueblos de Suramérica (cf. Murdock, 1951:415; Barclay, 2001:507-508; cf. Santos-Granero y Barclay, 1994:xii), y el primer intento por reunir y dar forma coherente a toda la información disponible hasta ese momento (Maybury-Lewis, 2009:900), si bien el propio editor, Steward, era consciente del escaso conocimiento disponible en muchas materias (Rowe, 1951:481). Por esas mismas fechas se publican los primeros trabajos acerca de los pueblos de las tierras bajas de Suramérica, empezando a cubrirse una laguna en el conocimiento etnográfico que se extiende hasta los años 1970. En 1950, Allan Holmberg publica *Nomads of the long bow: the Siriono of eastern Bolivia*, considerado por Santos-Granero (1996:23) como “el primer estudio etnográfico ‘moderno’ de un pueblo indígena amazónico”. Según Stephen Hugh-Jones (1979:xi-xii), en 1967 la amazonia era antropológicamente “terra incognita”, y Varese (1968:lvii-lviii) señala que, en 1969, se carecía en Perú de todo conocimiento social y cultural de las regiones selváticas. En la misma línea, Gross (1985:200) señala que el conocimiento etnográfico del alto Amazonas en los años 1970 era muy precario, y recuerda que cuando Patricia Lyon publica su antología sobre los nativos suramericanos en 1974, su obra se subtitula *Ethnology of the Least Known Continent*, reseñando las considerables lagunas que presentaba el registro etnográfico, especialmente el referido a las sociedades nativas de las tierras bajas. A pesar de las numerosas publicaciones relacionadas con el alto Amazonas que se van sucediendo a partir de los años 1970 en forma de etnografías, compilación de textos, o de artículos en revistas especializadas, no se logra evitar la impresión de estar ante una producción antropológica hecha a retales, “con una contribución teórica por aquí y un avance metodológico por allá” (Jackson, J.E., 1975:330), o un “rompecabezas” (Barclay, 2001:511) en el que, si a duras penas van encajando las piezas, es gracias a que los etnógrafos empiezan “a tomarse en serio las ideologías nativas”, sus teorías, y los análisis que los propio indígenas realizan, como señala Maybury-Lewis (2009:922).

En lo relativo al estudio de las prácticas chamánicas de las tierras bajas de Suramérica, ya se ha señalado que no es hasta 1982 que tiene lugar el primer encuentro internacional dedicado a esta cuestión (Overing-Kaplan, 1984a). Los primeros estudios sobre estas prácticas, realizados por el antropólogo suizo Alfred Métraux, considerado como una de las mayores autoridades sobre los indios de Suramérica (Wagley, 1964:603), y la principal fuente empleada por Eliade (1964:323 y ss.) en su breve descripción del chamanismo en Suramérica, muestran que las funciones, técnicas y atributos del chamán tienen una gran uniformidad en toda la zona tropical comprendida entre las Antillas y Gran Chaco (Métraux, 1944a:197; Spruce, 1873:659; Métraux, 1967:69; Gow, 1996:93), cuyas “semejanzas fundamentales justifican un tratamiento de conjunto, a pesar de las diferencias lingüísticas y culturales entre tribus diseminadas sobre un área inmensa.” (Métraux, 1967:69). Métraux señala, igualmente, otros rasgos relevantes comunes a los chamanismo amazónicos: que en la Suramérica tropical, la práctica chamánica es una actividad por lo general masculina (Métraux, 1944a:198); que su principal función es la de tratar las enfermedades causadas por los maleficios (Métraux, 1944b :323, 339); la importancia de los cantos; su ambivalencia moral; y el uso habitual de sustancias psicoactivas para inducir un estado de trance, siendo las principales sustancias empleadas el tabaco, la ayahuasca, y el floripondio (*Datura spp.*) (Métraux, 1944b :320-321).

El trabajo de antropólogos como Michael Harner (1972) entre los Shuar de Ecuador, o de Reichel-Dolmatoff (1975) entre el grupo tukano de Colombia, muestran la importancia central de las prácticas chamánicas entre los indígenas, y la centralidad, a su vez, del uso de plantas psicoactivas, y no psicoactivas, en dichas prácticas chamánicas. Reichel-Dolmatoff (1975), en su obra *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, estudia el uso de sustancias psicoactivas entre los indígenas de Colombia, principalmente el uso del yajé (ayahuasca). Según Reichel-Dolmatoff (1975:xxi), el uso de sustancias psicoactivas por los indígenas “es una parte esencial de su cultura por lo que, sin un conocimiento detallado del papel que juegan estos narcóticos, cualquier apreciación de las costumbres sociales y religiosas sería realmente muy superficial”. Este autor señala que gran parte de la actividad del

payé (chamán) tukano se centra en la curación de enfermedades (“curing of diseases”), cuya causa siempre se encuentra en la acción de otras personas, o de sus espíritus auxiliares; así, curar una enfermedad no es sino el proceso de restablecer adecuadamente las relaciones con los “otros”, aun cuando los otros sean “seres espirituales”, que no dejan de “ser gente”. Es decir, para el chamán los padecimientos (“illness”) tiene una etiología social, desempeñando éste, por tanto, una función social de gran importancia al proveer de mecanismos para la resolución de conflictos (Reichel-Dolmatoff, 1975:89, 103-104). En el capítulo ocho Reichel-Dolmatoff (1975:157-167) describe una “sesión” de yajé. En las conclusiones a este trabajo, Reichel-Dolmatoff afirma:

“Tanto las fuentes históricas y modernas publicadas, así como nuestras observaciones personales, han mostrado que los trances y los estados alucinatorios inducidos por drogas están en el núcleo de muchas creencias aborígenes y son de gran importancia en el mito y en el ritual, y en muchos asuntos prácticos de la vida cotidiana. Parece, entonces, que cualquier intento por alcanzar una comprensión de estas culturas deben tener en cuenta esta esfera alucinatoria y debe, por tanto, prestarse una cuidadosa atención a la etnobotánica y al conocimiento de los indios de estas sustancias narcóticas.” (Reichel-Dolmatoff, 1975:198)

Numerosos autores señalan la centralidad del uso de la ayahuasca en las prácticas chamánicas indígenas (Steward, 1948:530; Cooper, 1949:552-554; Goldman, 1963:210; Reichel-Dolmatoff, 1975; Luna, 1986:60-61 ; Schultes y Raffauf, 1992; Langdon, 1992a:17 ; Gow, 1996:90 ; Mabit, 1996:10; Pérez Gil, 2003:127; Chaumeil, 2003:163). Dicho uso es mencionado con regularidad, pero por lo general de manera puramente testimonial, y en la tabla nº11 se muestran los términos empleados en las etnografías de la región.

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Tabla 11: Términos empleados para nombrar la ayahuasca en las etnografías del alto Amazonas

Fuente	Etnia / área de estudio	Término común	Término indígena	Identidad botánica
Goldman, 1963:30, 210	Cubeo	kaapi	mihí	B. caapi
Reichel-Dolmatoff, 1968:11, 16	Tukano	yajé	gahpí	Banisteriopsis Caapi
Reichel-Dolmatoff, 1968:131	Desana	yajé		Banisteria caapi
Harner, 1972:153	Shuar	yagé / yajé , ayahuasca, caapi	natemä, yahi	Banisteriopsis
Siskind, Janet, 1973a:130 y ss.	Sharanahua	ayahuasca / yajé / caapi	shori / ondi	Banisteriopsis caapi
Reichel-Dolmatoff, 1975	Indígenas de Colombia	yajé, ayahuasca		Banisteriopsis
Hugh-Jones, Stephen, 1979:29, 63	Barasana	yagé	kahi uko	Banisteriopsis sp, Banisteriopsis inebrians Morton, B. Rusbyana (Ndz.) Morton
Hugh-Jones, Christine, 1979:170, 208	Tukano	yagé	idire kahi	Banisteriopsis sp
Bergman, 1980:84	Shipibo	ayahuasca	caapi	Banisteriopsis caapi
Århem, 1981:80	Makuna	yagé	kahi ide	
Roe, 1982:89,122	Shipibo	ayahuasca, yajé	nishi	Banisteriopsis caapi
Chaumeil, 1983:106, 130	Yagua	ayahuasca	ramanujú	Banisteriopsis caapi
Brown, 1985:53, 58, 62	Aguaruna	ayahuasca	datém, natém, yaii	Banisteriopsis sp.
Descola, 1986:140	Achuar		natem	Banisteriopsis
Taussig, 1987:99	Colombia	yagé		
Santos Granero, 1991:117	Amuesha	ayahuasca		Banisteriopsis sp.

Fuente	Etnia / área de estudio	Término común	Término indígena	Identidad botánica
Gow, 1991:80, 236	Bajo Urubamba	ayahuasca		Banisteriopsis sp.
Baer, 1994:35	Matsigena	ayahuasca	kama'ranpi	Banisteriopsis sp.
Robinson, 1976:91	Cofán	yagé, ayahuasca	natema	Banisteria caapi
Robinson, 1976:218	Shuar	ayahuasca / yagé	natema	Banisteria caapi
Reichel-Dolmatoff, 1996:55	Tukano	yajé		Banisteriopsis sp.
Mader, 1996:212	Achuar	ayahuasca	natém	B. caapi
Wright, 1998:124	Baniwa		kaapi	Banisteriopsis caapi
Gow, 2001:37, 138	Piro	ayahuasca	kamalampi	Banisteriopsis
Rubenstein, 2002:38, 275	Shuar	ayahuasca, yagé	natém	Banisteriopsis caapi
Perruchon, 2003:216	Shuar	ayahuasca	natém , yaji	Banisteriopsis caapi, B. Cabrerana / B. rusbyana / Diplopterys cabrerana

En el libro editado por Langdon y Baer (1992), *Portals of Power. Shamanism in South America*, se recogen comunicaciones del simposio de 1982 y otros tres simposios más celebrados hasta 1985. El artículo introductorio de Langdon (1992a), “Shamanism and Anthropology” es, tal vez, el texto con mayor ambición de síntesis teórica sobre el chamanismo suramericano desde los trabajos de Métraux, que posteriormente retoma en su introducción a *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (Langdon, 1996). Langdon (1992a:13) menciona la llamativa similitud de cosmovisiones que poseen las distintas culturas de Suramérica, compartiendo todas ellas una idea del cosmos formado por distintas capas, así como la concepción de dos realidades, una compuesta por humanos y otra por “extrahumanos”. Estas dos realidades están unidas “a través de un principio general de energía para formar un universo completo en el que todo está conectado a ciclos de producción y reproducción, vida y muerte, crecimiento y decadencia.” El

chamanismo, según Langdon, no es sino la representación cultural de la preocupación por el flujo de estas energías en la medida en que afectan al bienestar del ser humano. El concepto clave que enlaza este sistema es el de ‘poder’. El chamán es poseedor de poder, y este poder es el que le permite mediar entre humanos y extrahumanos. Este concepto de poder está íntimamente ligado con la idea de “fuerzas energéticas” (“energy forces”). Entre los Matsigenka y los Shipibo-Conibo, señala Langdon, el poder se manifiesta en forma de luz o de aura, y lo que hacen los chamanes en el ritual es “dar luz”. Langdon señala, igualmente, que en los diferentes chamanismos, el único rol que desempeña el chamán, que se mantiene constante, es el de sanador, siendo algo esencial a todos los chamanismos debido a que la salud se percibe holísticamente. Desde la perspectiva nativa, la salud

“está íntimamente relacionada con las fuerzas de energía que subyacen al bienestar, y el bienestar no es sólo la ausencia de enfermedades [“sickness”], sino que implica el bienestar nutricional, económico y social de la comunidad, así como de los individuos. El padecimiento [“illness”] es una expresión de conflicto, una alteración del equilibrio psicosocial y ecológico del grupo. En la concepción global del mundo, estas preocupaciones no pueden separarse del mundo extrahumano que influencia los asuntos cotidianos.” (Langdon, 1992a:16)

Posteriormente, Langdon (2008:5) vuelve a señalar el “concepto de energía” como una “metáfora clave” en el chamanismo amazónico. Esta concepción energética del poder del chamán se halla presente en lo que Chaumeil (1995) denomina el “complejo de las flechas mágicas”, agentes patógenos, también conocidos como *virotas*. Estas ‘flechas’ son almacenadas en el propio cuerpo del chamán, y frecuentemente son caracterizadas como “babas” o “flemas”. Chaumeil (1995:27-28) señala que en diversas lenguas indígenas las ‘flechas’ son denominadas bajo términos como ‘espíritu’, ‘fuerza’, ‘poder sobrenatural’, ‘energía’ o ‘saber’, y pueden considerarse “tanto un principio de conocimiento, un saber, como un poder patógeno o terapéutico”. La técnica para exteriorizar las flechas es, generalmente, mediante el humo o jugo de tabaco, y entre los Yagua, según Chaumeil (1995:30), el “«soplo» bucal” de humo de tabaco tiene “una

connotación médica”. En ocasiones, las ‘flechas’ patógenas pueden ser ‘succionadas’ o ‘extraídas’ por el chamán siempre que éste posea “flechas homólogas”, es decir, del mismo tipo del que tiene el paciente en su cuerpo (Chaumeil, 1995:35) (cf. epígrafe 7.1.2.).

Precisamente cuando se inician las publicaciones de las primeras etnografías acerca de los pueblos originarios amazónicos, se publican las obras de Galvão (1952), *The Religion of an Amazon Community: A Study in Culture Change*, y de Wagley (1953) *Amazon Town; A Study of Man in the Tropics*, donde aparecen las primeras descripciones de prácticas chamánicas no indígenas en poblaciones amazónicas de Brasil, denominadas *pajelança*. A finales de los años 1960, el estudio sobre prácticas chamánicas no indígenas se orienta hacia la población mestiza de la amazonia peruana (Dobkin de Rios, 1969, 1970, 1972; cf. crítica en Luna, 1986:20-21), pero no son descritas como tales prácticas chamánicas. Dobkin (1969:15, 1972:47) menciona la existencia de “patrones indígenas” en las prácticas mestizas, en el que el uso de la ayahuasca se habría incorporado como un elemento importante dentro de una práctica curandera popular. Es Luis Eduardo Luna (1986) quien sistematiza estas prácticas curanderas en su obra *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, y quien establece, por primera vez, de forma clara, su relación con las prácticas chamánicas. También Luna aporta la novedad de plantear el estudio de esta modalidad de chamanismo a través del análisis de seis casos, es decir, centrándose en chamanes concretos, a diferencia de los estudios sobre el chamanismo de los pueblos originarios, en los que la figura del chamán queda desdibujada en el contexto de los grupos étnicos de estudio.

Luna es consciente de las dificultades que presenta el uso del término ‘mestizo’, similares a las que presenta el término ‘caboclo’ (cf. punto 4.1.3.3.), y opta por emplearlo desde un uso social y cultural más que racial del mismo, señalando que lo que es común a todos los mestizos es tener el español como lengua materna, mientras que “ideológicamente operan, naturalmente en diversos grados, dentro del amplio y difuso complejo cultural del alto Amazonas” (Luna, 1986:15). El trabajo de Luna, por tanto, es el estudio del chamanismo entre la población mestiza amazónica, cuyos chamanes se autodenominan mayoritariamente como ‘vegetalistas’. Este término no

hace tanto referencia al conocimiento de plantas que tienen los chamanes, como al hecho de que el origen del conocimiento que tienen éstos procede del “espíritu de ciertas plantas (**vegetales**), que son los maestros reales del chamán”; por tanto, el término ‘vegetalista’ no debe confundirse con el de ‘herbalista’: “Todos los **vegetalistas** suelen ser **herbalistas**, en el sentido de que poseen un gran conocimiento de plantas medicinales, y las usan frecuentemente. Pero no todos los herbalistas pueden ser llamados **vegetalistas**.” (Luna, 1986:14-15. Negrita en el original).

4.1.2. El “chamanismo de ayahuasca”

En 1996 Peter Gow, en su trabajo titulado *River People: Shamanism and History in Western Amazonia*, poniendo en relación las prácticas chamánicas indígena con las vegetalistas, presenta una polémica hipótesis según la cual, lo que él denomina como “*ayahuasca shamanism*” (cursiva en el original), habría aparecido en las urbes amazónicas hace no más de trescientos años, y desde estas urbes se habría “exportado” a los “pueblos tribales aislados”, convirtiéndose en la forma dominante de curación en la región (Gow, 1996:91). Gow critica que autores como Chaumeil o Harner presenten la práctica chamánica indígena como parte de una tradición cultural prehispánica que se mantiene ininterrumpida hasta el día de hoy (Gow, 1996:90), y sostiene que las prácticas chamánicas anteriores al periodo cauchero (segunda mitad del siglo XIX) eran muy diferentes a ese chamanismo de ayahuasca centrado, según Gow, en diagnosticar y curar enfermedades (Gow, 1996:109; 2001:93). Para Gow, esta forma de curación con ayahuasca habría aparecido como respuesta a la historia colonial del occidente amazónico, y estaría profundamente enraizada en su estructura social y económica contemporánea. Esta estructura socioeconómica hace del mestizo, en el contexto del sistema de clasificación social de la amazonia, el intermediario entre la ciudad y la selva, y hace a los chamanes mestizos unas figuras poderosas debido a su posición intermedia entre blancos e indios (Gow, 1996:91-92, 102, 105).

Lo que denomino como ‘hipótesis de Gow’ ha causado gran impacto entre los estudiosos del chamanismo amazónico debido a que *parece* cuestionar el uso ‘milenario’

y ‘ancestral’ o prehispánico de la ayahuasca, y en segundo lugar, por afirmar que los usos curativos de la ayahuasca lo aprenden los indígenas de los mestizos. Pero Gow no afirma que no hubiera prácticas chamánicas con anterioridad al colonialismo, como oportunamente señala Rubenstein (2002:50), o que no se usara la ayahuasca más allá de trescientos años. Lo que se afirma es que la función que se le da actualmente a la ayahuasca para diagnosticar y curar enfermedades no tendría más de trescientos años de antigüedad. El propio Gow reconoce que su análisis es en gran medida especulativo y que carece de datos sólidos para consolidar sus argumentos, por lo que presenta sus ideas más como una hipótesis a confirmar que como un hecho probado (Gow, 1996:92). Sin embargo, los argumentos de Gow parecen tener la virtud de explicar algunas características del vegetalismo, como las que señala Rubenstein (2002:290): que el vegetalismo se encuentra principalmente en el oeste amazónico, en la frontera con la economía de las tierras altas; que no se trata de una práctica local, sino regional; que está asociado a la población mestiza; que emplea abundantes términos quechuas; y que su práctica se encuentra en toda la población del occidente amazónico que tuvo contacto con la explotación del caucho, y no lo está entre los indígenas que lograron mantenerse aislados.

Ahora bien, el análisis estructural-funcionalista que realiza Gow, reduciendo la práctica chamánica a su función curativa, y privilegiando la posición en la estructura social de los mestizos entre indios y blancos, no considera la abundante aunque dispersa información acerca de las prácticas chamánicas indígenas, así como de las prácticas vegetalistas. El vegetalismo supone una simplificación, una ‘profesionalización’, y una especialización de las prácticas indígenas (Labate, 2011:292, cf. Urrea y Zapata, 1995:212-213), pero de ningún modo puede afirmarse que los indígenas desconocieran el empleo de la ayahuasca para el diagnóstico y curación de ‘enfermedades’, como muestran los testimonios de los misioneros jesuitas (Maroni, 1738:172-173; Magnin, 1740:475-476; Veigl, 1768:180-182; Chantre y Herrera, 1770:79-82), o que las técnicas curanderas empleadas por los mestizos en el contexto de ese ‘*ayahuasca* shamanism’, que Gow no llega a detallar, fueran las únicas técnicas posibles para el tratamiento de la ‘enfermedad’.

La ‘hipótesis de Gow’ ha hecho que numerosos autores opinen que, efectivamente, el uso de la ayahuasca no tiene más de trescientos años de antigüedad (Brabec de Mori, 2011:24, 42), y que ello explica la distribución de su uso hoy en día (Santos-Granero, 1991:118). El hecho de que numerosos autores señalan la reciente introducción del uso de la ayahuasca entre diversos grupos étnicos, como en los Amuesha (Santos-Granero, 1991:98, 118), los Arakmbut (Gray, 1997:74), los Machiguenga y los Yora (Shepard, 1998:326; 2014), los Ese Eja (Alexiades, 2000:198; Alexiades y Peluso, 2009:236), los Kulina (Pollock, 2004:209), o los Guaraní (Langdon y Rose, 2012:36-37), parece corroborar la modernidad de la ayahuasca. En cualquier caso, esta expansión del uso de la ayahuasca entre estos grupos no hace sino corroborar la centralidad del uso de la ayahuasca en las prácticas chamánicas en la región a día de hoy. Pero el hecho de afirmar que el uso de la ayahuasca es un fenómeno reciente entre diversos grupos étnicos de la cuenca alta del Amazonas, parece arrojar una sombra de duda acerca de la ‘autenticidad’ de dichas prácticas, como si fuera una práctica impostada adquirida por la influencia del creciente turismo chamánico.

Si consideramos, sin embargo, el conocimiento que debe tener el chamán para el empleo de la ayahuasca, así como los efectos psicoactivos que puede tener sobre personas que carecen de experiencia previa con esta planta, ¿cómo es posible que todos esos grupos étnicos hayan sido capaces de integrar el uso de la ayahuasca en sus comunidades, sin que por ello haya causado una experiencia traumática, o una grave desestructuración de las mismas? Si para los occidentales la expansión del uso ceremonial de la ayahuasca implica la aculturación mediante el trance en una ontología animista que exige un largo, complejo, y a veces arriesgado proceso cognitivo, ¿cómo es posible que los indígenas integren el uso de la ayahuasca con esa ‘naturalidad’? Porque integrar colectivamente una práctica como es el uso de la ayahuasca no se puede reducir a un problema de cambio cultural, sino que puede implicar un cambio de cosmovisión.

Una posible respuesta a estas preguntas se podría formular como una contrahipótesis a Gow. Pantoja (2014:49) describe cómo los Kuntanawa brasileños “vuelven a sus raíces” a partir de su experiencia con la ayahuasca, cuyo uso lo introducen a través de

su contacto con los Asháninka y el Santo Daime. El caso descrito por Pantoja permite plantear esta contrahipótesis, según la cual la ayahuasca no se estaría introduciendo en estos grupos del alto Amazonas, sino *reintroduciendo* tras haberse perdido su uso en un tiempo indeterminado por causa de la acción aislada, o combinada, de alguna las “tres olas de cambio” (el “encuentro colonial”, la “expansión capitalista”, y el “proceso de globalización”) mencionadas por Santos-Granero (1996:7-43). Esta contrahipótesis afirmaría que *todos* los pueblos del alto amazonas habrían empleado la ayahuasca de forma ininterrumpida desde la época prehispánica, habiéndose perdido su uso temporalmente, aunque perdurara en su memoria colectiva la cosmovisión animista asociada a su uso. Sólo así se explicaría de forma plausible que una bebida como la ayahuasca sea ‘introducida’ en un periodo de tiempo tan breve y entre tantos grupos.

Gow, en obras posteriores no vuelve a emplear la expresión “*ayahuasca shamanism*” vinculado al uso curativo de la ayahuasca, sino que habla de las influencias de una “down-river *ayahuasquero shamanry*” (Gow, 2001:156. Cursiva en el original). Sin embargo, esta expresión reaparece con fuerza recientemente como título del libro editado por Labate y Cavnar (2014a) *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, para reunir un conjunto de artículos que se centran, según las editoras, en la “reciente expansión del chamanismo de ayahuasca tanto dentro como fuera de la amazonia, y las cuestiones que esta expansión suscita en el estudio general del chamanismo amazónico” (Labate y Cavnar, 2014a:3). Esta obra supone el culmen de un intenso trabajo desarrollado por la antropóloga brasileña Beatriz Caiuby Labate, desarrollado desde el año 2002, en el que coedita junto con Wladimir Sena Araújo el libro titulado *O uso ritual da ayahuasca*, que representa un punto de inflexión en el estudio del uso ceremonial de la ayahuasca, de donde empieza a emerger la idea de una triple modalidad chamánica en el chamanismo altoamazónico. El libro editado en 2014 refleja los profundos cambios habidos en las prácticas chamánicas del alto Amazonas, debidos principalmente a la presencia creciente de ‘gringos’. El libro, más que centrarse en la chamanidad en torno a la ayahuasca, se centra en el chamanismo altoamazónico, y muestra el impacto del turismo ayahuasquero sobre diversas cuestiones como son la identidad étnica, la ‘autenticidad’ y reinención de prácticas, o la tensión entre tradición y modernidad. La publicación de este libro, unido a la primera Conferencia

Internacional sobre Ayahuasca, celebrada en septiembre de 2014 en Ibiza (España) (<http://www.aya2014.com/>), o a la primera conferencia plenaria del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, celebrado en Tarragona, a cargo de Joan Prat (2014), en la que describe su experiencia personal con la ayahuasca, muestran la relevancia del estudio de una sustancia que tiene la capacidad para articular a su alrededor tanto prácticas espirituales como de salud, o constituirse como eje de identidades étnicas.

4.1.3. La emergencia de las modalidades chamánicas altoamazónicas

A los estudios referidos a las prácticas chamánicas indígenas y vegetalistas antes mencionados, se le suman, a partir de los años 1980, los primeros trabajos sobre las religiones ayahuasqueras que surgen en Brasil a partir de los años 1930. Según Labate (2002), los primeros estudios acerca del Santo Daime son los de Clodomir Monteiro (1983), Fernandes (1983), Groisman (1991) y Goulart (1996); los primeros estudios sobre la União do Vegetal son los trabajos de Henman (1986), Andrade (1995) y Brissac (1999); y de A Barquinha, otra religión ayahuasquera, el primer estudio es, según Labate, el de Araújo (1997). Ya en el siglo XXI va emergiendo en la literatura científica, especialmente del trabajo de Labate y Araújo (2002), o de Chaumeil (2003:163-167), la descripción de tres modalidades chamánicas altoamazónicas, a partir de la matriz común indígena.

Estas tres modalidades pueden describirse siguiendo un orden cronológico, es decir, un chamanismo originario de supuesto origen prehispánico, cuyos primeros testimonios aparecen en las obras de misioneros jesuitas; un chamanismo practicado por una población mestiza que empieza a configurarse en la segunda mitad del siglo XIX, en relación con la explotación del caucho; y un chamanismo religioso que aparece a partir de los años 1930, de influencia cabocla (cf. punto 4.1.3.3.). Esta ordenación temporal no implica necesariamente un orden de tipo evolutivo tal como afirma Gow (2004): si las modalidades vegetalista o mestiza y la religiosa pueden describirse como prácticas que emergen de un tronco común indígena, cada modalidad tiene su propio carácter,

que la hace más o menos receptiva a determinados tipos de influencias, lo que permite entender mejor las transformaciones que experimenta cada una de estas tres modalidades cuando se dan en contextos socioculturales distintos a su contexto de origen, como sucede en España.

4.1.3.1. La práctica chamánica originaria

Aunque no existen evidencias directas del uso de la ayahuasca en el alto Amazonas en la época prehispánica, y los datos acerca del origen de su uso tienen un carácter mítico (Luna, 2011a:5 y ss.), sí contamos, por el contrario, con abundantes datos arqueológicos que atestiguan el uso generalizado y antiquísimo de plantas psicoactivas en el continente americano, y especialmente en Suramérica, que llevan a diversos autores a plantear la existencia de un Complejo Narcótico del Nuevo Mundo (La Barre, 1938:137; Schultes, 1963:146-147; La Barre, 1964:129; Schultes, 1969a:3-16; 1969b:15-27; Schultes, 1970:25-53; La Barre, 1972:272, 278), y de un Complejo Psicotrópico en los Andes (Llagostera, Torres y Costa, 1988; cf. Luna, 2011b:124-125). Si consideramos que la amazonia nunca fue una región aislada del exterior, y sin comunicación en su interior (Heckenberger y Neves, 2009:252), sino que estaba conectada con las tierras altas (Maybury-Lewis, 2009:922) a través de redes de intercambio que cubrían diversas y lejanas regiones geográficas (cf. Hill, 1996:148-152; Guffroy, 2008; Valdez, 2008; Dudley, 2009; Alexiades, 2009a), algo de lo que llegó a ser testigo Francisco de Orellana en su expedición de 1542 (Myers, 1983; cf. Heckenberger y Neves, 2009:259), entonces podemos presuponer que la antigüedad del uso de la ayahuasca, y de otras plantas psicoactivas y no psicoactivas en prácticas chamánicas en el alto Amazonas, podría remontarse a la época prehispánica (cf. Gow, 1996:91).

Este uso prehispánico de la ayahuasca se habría dado exclusivamente entre los pueblos originarios de la cuenca del alto Amazonas, a excepción del *pildé*, el nombre vernáculo que dan los indígenas de la costa del Pacífico colombiano y peruano a la *B. caapi*, que tuvo que ser necesariamente introducida por la mano del hombre, dado que no pudo migrar de forma natural atravesando la cordillera andina (Luna, 2011a:4, 7). El uso de

la ayahuasca en la región andina parece improbable en la época prehispánica dado que, según Rowe (1946:291), el uso de sustancias psicoactivas visionarias no parece relevante en la cultura Inca. Empleaban la hoja de coca, el tabaco y quizá la Wil'ka, pero no la ayahuasca. Dado que las evidencias arqueológicas y documentales desvinculan a los Incas del uso de la ayahuasca, la figura del Inca tiene una presencia sorprendente en el chamanismo actual del alto Amazonas. Entre los grupos indígenas el motivo incaico se hace presente en aquéllos grupos más próximos geográficamente a las culturas andinas, como los Asháninka, Matsigenkas, Piro y Amuesha (Fernández, 1984:201). Entre los Shipibo se dice que fueron los Incas los que les enseñaron cómo usar la ayahuasca, y esperan que en algún momento regrese 'Nuestro Inca', pues consideran que no desaparecieron, sino que viven bajo la tierra o en el cielo como espíritus (Luna, 1986:90; Luna y Amaringo, 1991:66-67), un regreso del inca ('inkarri') de carácter mesiánico cuya idea se remontaría a los tiempos de Juan Santos Atahualpa, en el siglo XVIII, cuando el Inca habría entrado en la selva desde la región de Tarma (Regan, 1983:132; Mader, 1996:145). Luna (1986:89) señala cómo los Incas aparecen en visiones de los vegetalistas, y se habla de 'poderes incaicos'. En las iglesias ayahuasqueras, en el Santo Daime, y especialmente en la UDV, sitúan el origen del uso de la ayahuasca entre los Incas. Según miembros del Santo Daime, los conocimientos de Crescêncio Pizango, el vegetalista que dio a conocer la ayahuasca a Mestre Irineu, fundador de esta iglesia, provendrían del rey inca Huascar (MacRae, 1992:62), o bien el rey Huascar se los habría transmitido al rey Inca, y éste a Pizango (Monteiro da Silva, 1983:123). Así, en la introducción al *Himnario de Oración, Cura y Concentración*, del Santo Daime, puede leerse:

“De acuerdo con una leyenda muy difundida, el Santo Daime (nombre que se da a la Ayahuasca consagrada), era usado por la familia real inca de Perú, por los guerreros y por los sacerdotes. Cuando los españoles invadieron sus tierras, el príncipe Atahualpa permaneció en Cuzco, pero su hermano Ayahuasca bajó de los Andes para Amazonas donde difundió el uso de la bebida sagrada.”

En el mito fundacional de la União do Vegetal (UDV), la “História da Hoasca”, se narran las distintas encarnaciones del primer ayahuasquero. En un tiempo anterior al

diluvio bíblico se relata que vivía el rey Inca, que ‘desencarnó’ sin haber conocido los misterios de la Hoasca. Tiempo después, se reencarna en un vasallo del rey Salomón llamado Caiano, que habría sido el primero en tomar la unión de los dos vegetales. En las sucesivas reencarnaciones del rey Inca / Caiano se habría refundado la UDV, hasta el tiempo presente, en el que Mestre Gabriel, última reencarnación del rey Inca, habría ‘refundado’ la UDV en Brasil (cf. Andrade, 1995:123-130; Goulart, 2004:211-213)

¿Cómo habrían sido esas prácticas chamánicas originarias en el alto Amazonas en torno a plantas psicoactivas como la ayahuasca? ¿Pueden considerarse las prácticas chamánicas indígenas actuales reflejo de lo que habrían sido aquéllas prácticas nativas? Hay una representación de los pueblos originarios del Amazonas basada en la noción de indígena, sobre la que descansa un análisis de los cambios demográficos y socioeconómicos de la región, que acentúa los procesos de transformación y exterminio, así como las diferencias existentes dentro de lo que algunos consideran una cosmovisión amazónica común. Así, por ejemplo, Urteaga (2007:14-15) señala que la representación etnográfica de los indígenas se mueve entre dos polos: por un lado, el de presuponer que los grupos estudiados “todavía son indios”, y por otro lado, cuando se los sitúa en un contexto histórico, se destacan los procesos de asimilación y exterminio que han modificando dramáticamente sus costumbres, alcanzando en ocasiones el estatus de etnocidio. Para Santos-Granero las etnografías amazónicas no han hecho sino recoger y analizar como ‘tradicional’ una “realidad social y cultural ya profundamente alterada” (Santos-Granero, 1996:23). Si no se puede hablar de selva virgen, tampoco se puede hablar de culturas indígenas originales o prístinas. Como señala Santos-Granero (1996:7-43), no hay un sólo pueblo indígena amazónico, ni siquiera los grupos más apartados, que no haya sido afectado por alguna de estas tres “olas de cambio”: el “encuentro colonial”, la “expansión capitalista”, y el “proceso de globalización”. Adonde no habían llegado los efectos de la colonización por medio de “militares, encomenderos, autoridades y misioneros”, llegaron los efectos de la explotación del caucho. Según Alexiades, ni siquiera el territorio, como marcador étnico, se ha mantenido inalterado, y a día de hoy muy pocos grupos indígenas ocupan las mismas áreas que ocuparon hace sólo un siglo, o incluso hace unas pocas décadas (Alexiades, 2009a:2). Como señala Santos-Granero, la conquista colonial provocó la

desaparición de algunos pueblos indígenas, y la reconfiguración étnica de otros grupos dando lugar a nuevas “identidades coloniales”. Si la primera ola de cambios provocó el “anquilosamiento o cristalización de las identidades indígenas anteriormente mucho más imprecisas y fluidas (Frank 1991)” (Santos-Granero, 1996:16), el sistema para obtener mano de obra indígena para la explotación de los recursos selvícolas, llamado de ‘habilitación y enganche’, y conocido como ‘aviamento’ en la amazonia brasileña, provocó “la fragmentación de los antiguos territorios étnicos y la ruptura de las redes de intercambio interétnico”, y contribuyó “a cristalizar aún más las identidades indígenas ya redefinidas por la primera ola de cambios, otorgándoles una nueva realidad” (Santos-Granero, 1996:22). Por tanto, hay quien considera que la dominación económica, social y cultural ejercida sobre los ‘indios’ durante el periodo colonial y republicano ha hecho que lo indígena hoy en día apenas tenga relación con las formas socioculturales prehispánicas (Field, 1994:239; cf. Urteaga, 2007:15; Heckenberger, 2008:942). Los profundos cambios derivados del “proceso de globalización”, caracterizado por el uso de las telecomunicaciones, los flujos de población, y el intercambio de productos y servicios, abre el debate, en opinión de Santos-Granero (1996:33), “acerca de si estas nuevas «culturas» —retocadas, repintadas y mercantilizadas— pueden o no ser consideradas «indígenas»”. Más allá de estas consideraciones, los propios indígenas amazónicos buscan mantenerse “distintivamente étnicos” en la medida en que van siendo asimilados en las sociedades nacionales (Jackson, 1994:383), y esta resistencia a la asimilación se convierte en muchos casos en la característica principal de la etnicidad indígena (Field, 1994:239), politizando la identidad étnica por parte de líderes de grupos indígenas que les hace adoptar, por ejemplo, el término “pueblo indígena” frente a otros términos empleados hasta entonces como “comunidades nativas” (Urteaga, 2007:7).

Frente a este análisis histórico y socioeconómico implícito en el empleo de términos como etnia e indígena, Rosengren (2003), en un texto que explora la construcción de las identidades colectivas entre los pueblos amazónicos, plantea otra perspectiva desde la que entender la identidad nativa. Para Rosengren, la imagen de una amazonia fragmentada étnicamente obedece a nociones geopolíticas occidentales, basadas en la asunción de la existencia de “vínculos orgánicos” (‘organic bond’) entre pueblo,

territorio, y lengua. Esta concepción de una sociedad fragmentada es representada a través de las diferentes denominaciones que se dan a los pueblos indígenas, con el objetivo de diferenciar unos pueblos de otros. Esta noción de una amazonia fragmentada étnicamente se corresponde con el modelo que Rosengren denomina “modelo de etnicidad de raíz pivotante” (“«taproot» model of ethnicity”). Como señala Rosengren, la diversidad de nombres “científicos” asignados a los distintos pueblos oculta el punto de vista nativo reflejado en sus autodenominaciones, que por lo general se pueden traducir como ‘gente’, o ‘seres animados’, es decir, términos referidos a un orden ontológico. Si los nombres “científicos” corresponden a un modelo de ‘raíz pivotante’ de identidad étnica, que segmenta la identidad de los pueblos en unidades discretas y aisladas, las autodenominaciones indígenas hacen referencia a un modelo ‘rizomático’ de identidad, en el que su identidad se forma mediante múltiples puntos de enraizamiento, haciendo hincapié en las similitudes y en los vínculos, así como en la complementariedad de las diferencias. Como señala Rosengren, la aplicación de estos dos modelos en el Amazonas causa inevitables confusiones. La comunidad nacional y la internacional han introducido el modelo de ‘raíz pivotante’ para definir los contextos sociales; pero en el plano local, ha sido entendido según el modelo ‘rizomático’. Se introduce la noción de fragmentación social del modelo de ‘raíz pivotante’, generando en los pueblos indígenas la noción de singularidad u originalidad étnica, que desde la perspectiva ‘rizomática’ pasa a concebirse como el interés común de los miembros de un pueblo por defender y mantener su propia sociedad.

Desde esta concepción rizomática de la identidad, la cosmovisión animista de los pueblos originarios se mantendría viva desde la época prehispánica y perduraría hasta nuestros días, más allá de las fronteras étnicas impuestas desde la época de la conquista. Desde esta perspectiva, lo que hoy se identifica como práctica chamánica indígena no sería sino la práctica chamánica originaria, que se caracterizaría por constituirse como un *hecho social total*. Un estudio de caso de una práctica chamánica indígena permitiría, hipotéticamente, describir los fundamentos de la práctica originaria altoamazónica en general, en la medida en que esta descripción recogiese los fundamentos ontológicos de tipo animista de dicha práctica. Por tanto, ¿bajo qué condiciones una práctica chamánica puede adquirir esta condición de hecho social total?

El chamanismo puede ser calificado, en primer lugar, de hecho social, siguiendo a Durkheim (1897:9), en la medida en que estamos ante un conjunto de “usos, creencias, normas, valores” ya dados, exteriores al sujeto, “como los objetos físicos de su entorno”, y que son compartidos colectivamente. Durkheim (1897:57, 68) describe igualmente el hecho social con existencia propia, e independiente de sus manifestaciones individuales, y tiene detrás de sí “la historia, la tradición, el idioma y las costumbres”; y como añade Mauss (1950:271), “está cargado de pasado, es fruto de lejanas circunstancias y de múltiples conexiones históricas y geográficas, que no pueden separarse nunca completamente, de su colorido local y de su realidad histórica”. Yendo un paso más allá, y siguiendo a Mauss (1924:161-162), el chamanismo indígena puede ser considerado como un hecho social total en la medida en que es fuente del orden social, dado que pone en movimiento la totalidad de la sociedad y sus instituciones. Conviene recordar que Lévi-Strauss (1958:23-24) concede menos importancia a esa totalidad de las instituciones, como al modo en que se concibe esta totalidad de lo social, “constituida por múltiples hojas y formada de una multitud de planos distintos y unidos”, sin que por ello cada dimensión deje de mantener su carácter específico, sea jurídico, económico o religioso. O como señala Meštrovic (1987:567-568), el concepto de hecho social total tendría como punto focal la conjunción de los aspectos sociológicos, psicológicos y biológicos de un fenómeno. Es decir, la totalidad se manifiesta en la interrelación o conjunción de distintas dimensiones de lo existente.

Diversos autores señalan al chamán como fuente, creador, transmisor y preservador de la cultura e identidad del grupo (Shuyun, 1993:249; Field, 1994:242). Cuando la chamanidad encarna el conocimiento o sabiduría acerca del origen de la existencia de las cosas, y del orden que rige sobre lo animado y lo inanimado (Reichel-Dolmatoff, 1976:311), convirtiéndose en los responsables de “domesticar” dicho conocimiento, adquirido en su interacción con el mundo espiritual, bajo una forma cultural (Overing-Kaplan, 1984a), esa chamanidad se manifiesta colectivamente (chamanismo) en ceremonias donde se experimenta esa noción de totalidad, en donde colapsa lo individual y lo social. Un ejemplo de una ceremonia indígena donde se expresa esa condición de hecho social total, y donde se conjuga, como señalaba Meštrovic, lo

sociológico, psicológico y biológico, podemos encontrarlo entre los Barasana de Colombia, y su ceremonia *Yurupary*. Para los Barasana *He* representa el orden cósmico, que puede ser experimentado “directamente” en la ceremonia del yagé (ayahuasca) (Hugh-Jones, Stephen, 1979:247). El chamán tukano tiene la misión de asegurar que la vida cotidiana de su grupo no se distancie excesivamente del estado de orden experimentado en *He*, de tal modo que los tukanos toman yagé y siguen a sus chamanes para “mantener la homología entre lo cósmico y lo social.” (Maybury-Lewis, 2009:916-918). La toma de yagé se experimenta como “un regreso al útero cósmico”, en el que se ve “con los propios ojos el origen del Universo y de la Humanidad, junto con todas las personificaciones sobrenaturales.” Esta experiencia colectiva, guiada por el *kumú* (chamán), les pone en contacto directo con los fundamentos de sus tradiciones (Reichel-Dolmatoff, 1968:132,190; 1969:335). En la experiencia del trance, la maloca se convierte en el Universo y se funde el pasado y el presente, de tal forma que el tiempo presente adquiere una dimensión mítica. El mundo se percibe como ordenado por unos principios establecidos desde el mismo momento en el que se constituyó la sociedad humana (Hugh-Jones, S., 1979:248). Así, generación tras generación de barasanas pueden conocer de forma directa los fundamentos del orden social (Hugh-Jones, S., 1979:249).

La ceremonia *Yurupary* es una ceremonia donde se manifiestan los fundamentos ontológicos animistas de los indígenas, y no exclusivamente de los Barasana. Los *unishín* shuar, al igual que los chamanes barasana, “asumen la función de un conductor de rituales o *wea* en las ceremonias colectivas que sirven para la reproducción de la sociedad y el fortalecimiento espiritual de sus compañeros” (Mader, 1996:351). Las ceremonias de Ricardo Awananch en España no tienen el carácter de totalidad de una ceremonia *Yurupary*, sino que están orientadas principalmente a una función curandera y sanadora. Pero comparte el mismo fundamento ontológico de la realidad, y a través de Ricardo puede percibirse cómo su concepción animista de la realidad interpenetra su vida de *unishín*.

4.1.3.2. La aparición de la modalidad mestiza o vegetalista

Alrededor de los años 1850 se inicia la explotación del caucho, que supone un punto de inflexión en la difusión del uso de la ayahuasca más allá del contexto indígena. Pollock (2003:5) señala cómo en el estado brasileño de Acre, donde se encontraba la mayor concentración de árboles productores de caucho, del género *Hevea*, los acreanos dividen la historia de la región en tres periodos: el previo a la explotación del caucho, en el que la presencia indígena era dominante; el periodo cauchero, en el que las riberas de los grandes ríos son ocupadas por caucheros, y los indígenas son empleados como mano de obra, o bien exterminados; y la posterior a la explotación del caucho, en la que los caucheros que permanecen en la región, y los indígenas supervivientes, establecen una suerte de alianza bajo la cual los denominados “povos da floresta” (‘pueblos de la selva’), tratan de defender sus derechos sobre el territorio.

No es posible determinar con los datos actuales hasta qué punto las prácticas chamánicas indígenas habrían penetrado en las poblaciones mestizas de Perú y Brasil con anterioridad al ‘boom’ del caucho, pero este ‘boom’ representa una nueva y compleja realidad social, en la que se desarrolla, si es que no se origina, una nueva modalidad chamánica amazónica practicada por no indígenas, tanto en la selva brasileña, donde recibe el nombre de *pajelança* cabocla (Wagley, 1953; Galvão, 1952), como en la selva peruana, donde es conocida como chamanismo mestizo o vegetalista (Luna, 1986). En primer lugar describiré el chamanismo vegetalista peruano, asociado al uso de la ayahuasca, y en segundo lugar describiré la *pajelança* cabocla, asociado al uso de cigarros de tabaco y *cachaça* (aguardiente de caña), que si bien estas últimas son prácticas que quedarían fuera del ámbito geográfico del alto Amazonas, las menciono en el contexto de la aparición de las religiones ayahuasqueras, a través de las cuales se visibilizan diversas prácticas cabocla en España.

Gran parte de las ceremonias de ayahuasca descritas en este trabajo se corresponden con la modalidad vegetalista. Por ello me extenderé en la descripción tanto de la concepción de las ‘plantas maestras’, como en las ‘dietas’, que son el medio por el que se forman los vegetalistas en el alto Amazonas. Esta modalidad chamánica, al carecer

de un carácter étnico específico, hace que su práctica se difunda con facilidad entre individuos pertenecientes a diferentes culturas (cf. Labate, 2011:v, 3), que hace que Chaumeil (1983:16-17) la califique como una modalidad “transétnica”. Esta modalidad vegetalista es, según Luna (1986:31), “una continuación directa del chamanismo tal como se da entre los grupos étnicos”, y según Don Emilio, el principal informante de Luna, habrían sido los caucheros quienes habrían descubierto estas prácticas a través de los indígenas, con la particularidad de haberse centrado en las prácticas relacionadas con la curación mediante la manipulación de “fuerzas espirituales” (Luna, 1986:32).

Es importante subrayar el hecho de que la característica peculiar del chamanismo altoamazónico, que lo distingue de otros chamanismos de otras partes del mundo, no es el conocimiento que tienen los chamanes de las plantas, sino de que su conocimiento *proceda de* las plantas. Esta es la razón por la que Luna (1983) introduce el concepto de “plantas que enseñan” o “plantas maestras” (‘plant-teachers’) (Luna, 1986:43; cf. Chaumeil, 1983:133-135). También reciben el nombre de ‘doctores’ (Luna, 1986:16), o de ‘plantas con madre’ (Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011). Así, los vegetalistas consideran que la ayahuasca enseña sabiduría y da fuerzas para relacionarse con el mundo espiritual (Luna, 1984:129), es la fuente de donde se aprende directamente la ‘ciencia’ (Chaumeil, 1993:41), el medio a través del que se conoce el mundo (Ramírez de Jara y Pinzón Castaño, 1986:170-171), la piedra angular del aprendizaje y la práctica de la medicina tradicional (Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:742).

Como señala Langdon, “el yagé como medicina no implica una sustancia con poderes curativos. Dicho de manera más apropiada, fortalece [‘empowers’] a los chamanes con conocimiento, y este conocimiento que adquieren les permite controlar e influenciar sucesos a ambos lados de la realidad.” (Langdon, 1992b:46-47). Es decir, el yagé no es un medicamento. El yagé da poder a través del conocimiento: entre los Siona, según Langdon (1992b), cuando un chamán ha alcanzado un determinado grado de conocimiento viaja a la casa de Dios donde se le muestra un libro con todas las medicinas, y es a partir de ese momento que comienza su carrera como curandero. Langdon explica que el yagé fortalece de una segunda manera, que es mediante la

formación de una sustancia llamada *dau* a medida que se sigue tomando yagé, y que constituye la raíz del poder del chamán. El *dau* se transmite mediante el canto a las ‘medicinas’ para que tengan capacidad de curar, y es mediante el canto como se activan sus propiedades curativas.

Muchas ‘plantas maestras’ no son necesariamente psicoactivas (Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:750), y suelen emplearse como aditivos de la ayahuasca, pues es a través de la ayahuasca como pueden entrar los chamanes en contacto con los espíritus de estas plantas, y aprender sus propiedades curativas (Luna, 1986: 16). Diversos autores establecen distintas clasificaciones de las ‘plantas maestras’, según los efectos que producen. Luna (1986:63) distingue cinco tipos de efectos: plantas que producen visiones por ellas mismas, plantas que modifican los efectos de la ayahuasca en algún aspecto, plantas que producen ‘mareación’ (‘dizziness’), plantas que poseen fuertes propiedades eméticas y catárticas, y plantas que producen sueños vívidos. Jáuregui, Clavo, Jovel, et al. (2011:743-746) agrupan las ‘plantas maestras’ en cuatro categorías: las que purifican y limpian, las que acrecientan la sensibilidad y la intuición, las que fortalecen, y las que dan protección y defensa. Ott (1994:17) divide los aditivos en tres tipos: no psicoactivos y presumiblemente terapéuticos, aditivos estimulantes, y enteógenos* o plantas visionarias (cf. anexo A, epígrafe 1).

A continuación me centraré en describir con cierto detalle las llamadas ‘dietas’, dado que son el medio por el que se forman los vegetarianos en el alto Amazonas en el uso de las ‘plantas maestras’, adquieren conocimiento de una cosmovisión animista de la realidad, adquieren poder para interactuar con el mundo de los ‘espíritus’, y se va forjando su intencionalidad como chamanes (cf. capítulo 7).

Los vegetarianos aprenden de las plantas, y para aprender de ellas hay que dietarlas. Por ejemplo, el tabaquero aprende del tabaco tomando tabaco, y ese conocimiento no viene por vía oral de otros chamanes, sino del conocimiento adquirido mediante la toma de plantas, y manifestado en sueños, visiones e ícaros; el chamán que acompaña al aprendiz no está para enseñarle, sino para protegerle en un periodo delicado como es el de su formación, y en el que aún es débil (Luna 1983:52; Jáuregui, Clavo, Jovel, et al.,

2011:743, 749-750; Luna, 2011a:15). Dado que el conocimiento del chamán procede de las plantas, que son sus maestras, y que el poder que adquiere no es suyo, ni es producto de su capacidad personal, sino que más bien es un poder que le ha sido prestado, es por lo que frecuentemente los chamanes muestran una humildad genuina que no dejan de reseñar diversos autores (Harner, 1988:31, Luna, 1986:11, Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:748; cf. Marett, 1909:171 y ss.).

El dietado de una planta suele durar alrededor de ocho días, si bien en ocasiones puede durar meses, tiempo durante el cual el aprendiz ingiere a diario una determinada planta, o conjunto de plantas, en condiciones de aislamiento, y bajo restricciones alimentarias y conductuales (Luna, 1986:51-55). La dieta no implica ayuno, lo que provocaría un debilitamiento excesivo del dietante, sino el seguimiento de una serie de prescripciones: debe evitarse la sal, azúcar, picantes, carnes en general, especialmente grasas como la de cerdo, el alcohol, etc. (Luna, 1983:55-56; Langdon, 1992b:55-56; Fericgla, 1994:201; Mabit, 1996:8; Beyer, 2009:56-57; Luna, 2011a:15; Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:742). La comida se reduce, por tanto, a verdura hervida, plátano macho cocido, arroz, y excepcionalmente algo de pescado ahumado, pollo, o fruta. Tal como me señalaron en la primera dieta en la que participé en Perú, las prescripciones dependen en parte de la planta que se está dietando, y cuanto más poderosa es la planta, más prescripciones deben seguirse y con mayor rigor. De lo contrario la dieta se podría ‘cruzar’* o ‘cortar’*, provocando efectos indeseables. La necesidad de aislarse del contacto con otras personas, y evitar cualquier actividad sexual, incluso en sueños, es una norma de carácter general. Deben evitarse igualmente olores fuertes, o exponerse directamente al sol, al fuego o a la lluvia. El olor de un perfume, aunque sea a distancia, o el empleo de desodorantes, jabón o pasta dentífrica, puede ocasionar que la dieta se ‘cruce’. Cuanto más poderosa es la planta, más autocontrol debe desarrollar el dietante, que afecta incluso al contenido de los sueños, como se ha mencionado. El autocontrol es un elemento clave en el desarrollo de la chamanidad del aprendiz, algo que se desarrollará en el epígrafe 7.3.1.

Todos los vegetarianos señalan la importancia de las dietas, hasta el punto de que cuando quieren expresar el alcance de su conocimiento como curanderos lo expresan,

sencillamente, señalando la duración de las dietas (Luna, 1984:126). El conocimiento y el poder del vegetalista dependen de la duración total de las dietas que ha efectuado, y la variedad de plantas dietadas. Cuanta más dieta se hace, más ‘ciencia’ se adquiere (Chaumeil, 1993:41; 2005:170-171). Para ser considerado un gran chamán se dice que se debe dietar durante más de cuarenta años (Beyer, 2009:56). Luna (1986:46-48) y Chaumeil (1993:32-42) describen varios casos de curanderos que se forman realizando dietas que oscilan de dos a tres años. Don Emilio, uno de los vegetalistas estudiados por Luna, señala que en los viejos tiempos se dietaba diez o doce años. Para Don Emilio tres años no es mucho tiempo, pero el suficiente para practicar alguna medicina (Luna, 1984:126). Por lo general, se reconoce que el tiempo mínimo total de dieta que tiene que acumular un vegetalista es de seis meses (Luna, 1984:126; Beyer, 2009:56), si bien otros autores señalan una duración mínima de un año (Illius, 1992:65), o de entre 2 y 5 años (Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:743). La dieta es tan importante en la formación del vegetalista, que no deja de hacerlas a lo largo de toda su vida, bien sea para tratar mejor a pacientes difíciles, para elaborar determinadas medicinas, para revitalizar su poder chamánico, para aprender de nuevas plantas maestras, o para sanarse y limpiarse él mismo a causa de su trabajo como curandero. Para un vegetalista la dieta es como asistir a la universidad, es un proceso de aprendizaje que nunca termina (Beyer, 2009:52, 59)

La dieta pone de manifiesto la centralidad del cuerpo como “instrumento básico de la iniciación chamánica” (Mabit, 1996:8), a través de un proceso de purificación del mismo. Este proceso de purificación del cuerpo permite consecuentemente “abrir la mente” y aumentar su capacidad de concentración, amplificando los efectos de la planta estudiada, permitiendo al vegetalista explorar en su propio cuerpo y mente sus efectos, y entrar en contacto en última instancia con la ‘madre’ o ‘espíritu’ de esa planta, con la manifestación de otra forma de ‘inteligencia’, que enseña las propiedades curativas o de otro tipo de la planta dietada (Mckenna, Luna, y Towers, 1986:79-83; Luna, 2011a:15). La purificación del cuerpo se logra, por tanto, quitando y dando: quitando mediante la observancia de estrictas normas alimentarias y conductuales, y el empleo de plantas purgantes; y dando al cuerpo a diario, por el tiempo que dure la

dieta, la ‘planta maestra’ de la que se quiere aprender, combinado con ocasionales sesiones de ayahuasca.

Durante la dieta se experimentan estados de ánimo muy variables y de malestar físico (Lamb y Córdova-Ríos, 1971:99-100, 173), de perturbación física y mental que no deja de estar exenta de peligros (Mckenna, Luna, y Towers, 1986:81; Mabit, 1996:8), y que ponen a prueba al dietante. Las dietas exigen un gran autocontrol, y aquéllos que lo tienen podrán usar más adelante su aprendizaje con buenos fines, pero si un dietante rompe la dieta por falta de autocontrol puede volverse un brujo, pues le vencerá la tentación de usar su poder (cf. epígrafe 7.3.1.). Es por ello que se considera que volverse un brujo es algo fácil y rápido, y es esta capacidad de autocontrol lo que diferencia a un curandero de un brujo (Beyer, 2009:59, 95). A lo largo de la dieta el conocimiento que se va adquiriendo va tomando forma a través de visiones, de sueños de gran intensidad, y muy vívidos, y del aprendizaje de ícaros, canciones o melodías que permiten modular el poder de las plantas (Luna, 1983:55-56; Mckenna, Luna, y Towers, 1986:79-83; Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:742).

En la cosmovisión amazónica la comida que entra en el cuerpo pasa a constituir parte de su identidad física (Vilaça, 2000:60), y a través de los alimentos el individuo adquiere las cualidades de los seres que come. Por ejemplo, los aprendices de chamán se alimentan “con aves de canto melodioso con el fin de embellecer su voz.” (Chaumeil, 2005:169). Ricardo Awananch (cf. epígrafe 4.3.2.) menciona que los alimentos del aprendiz sólo los puede tocar y elaborar su maestro, y no se comen peces con muchos dientes, “por la energía que tienen”, y de los que se comen, sólo la parte de la cola hasta el ano; y de las aves sólo se come las alas, “porque tiene poder de volar, de fluir en lo más alto”, y por esa misma razón no se come ni la pechuga ni las patas. Con estos ejemplos Ricardo está tratando de mostrar el cuidado extremo que debe observarse durante una dieta.

El método de la dieta como método de conocimiento no se reduce al ámbito de las ‘plantas maestras’. La dieta es el método amazónico para conocer las propiedades espirituales de cualquier objeto material, y pone de manifiesto la cosmovisión

altoamazónica, según la cual es a través del cuerpo como se pueden adquirir las propiedades espirituales de los objetos. Por ejemplo, Langdon (2006:14) describe el caso de un indio siona con formación chamánica que se alista en la Armada peruana durante el conflicto entre peruanos y colombianos en los años 1930, y que para superar su miedo toma pólvora mezclada en aguardiente. Luna (1986:159) menciona cómo un vegetalista toma ‘mejoral’, un tipo de aspirina, y bajo los efectos de la ayahuasca estudia sus propiedades. A un chamán yagua su padre le hace conocer las propiedades de la gasolina, el queroseno y el alcanfor (Chaumeil, 1983:73). También se dietan perfumes como el ‘Agua de Florida’, o metales y minerales bebiendo el agua en el que han estado sumergidos durante unos días (Beyer, 2009:62). A Aquiles, uno de los informantes vegetalistas, menciona que su maestro Juan Flores le dice que si quiere conocer las propiedades de un árbol, introduzca un trozo de su madera en la boca, y lo mantenga allí mientras dura la ceremonia de ayahuasca.

Si la modalidad chamánica originaria la hemos caracterizado como hecho social total, la modalidad vegetalista puede describirse como una práctica chamánica orientada a los procesos de sanación/aflicción, ya desde el curanderismo o desde la brujería, en la que el chamán sigue una formación hasta cierto punto estandarizada, basada en el dietado de plantas que tienen la consideración de ‘plantas maestras’.

4.1.3.3. La aparición de la modalidad religiosa

La aparición de las llamadas religiones o iglesias ayahuasqueras en Brasil (cf. Labate y Araújo, 2002), está vinculada a la explotación del caucho, y constituyen un elemento central en la difusión del uso de la ayahuasca, primero dentro de Brasil, y luego al resto del mundo (Groisman, 2009:191-192; MacRae, 1992:79; Ferreira, 2008:37; Labate, Camurça, Brissac, et al.:50; Melo, 2010:41-42; Brissac, 2002:572; Campos Soares y Patriota de Moura, 2011:277; López-Pavillard y de las Casas, 2011). La influencia de prácticas chamánicas indígenas, y mestizas o caboclas, hace que autores como Couto hable de estas prácticas religiosas como de un “chamanismo colectivo”, y Groisman de “práxis chamánica” (citados en Labate, 2001:9-10), o bien que Chaumeil (2003:166) las

denomine “cultos chamánicos”. Las dos iglesias ayahuasqueras más numerosas hoy en día son el Santo Daime, que inicia sus actividades en los años 1930, y la União do Vegetal, fundada en 1961. En España se hallan presentes estas dos iglesias, el Santo Daime desde 2003 (número de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia 689-SG/A), y la União do Vegetal en 2007 (número de inscripción 1475-SG/A). A continuación trataré de mostrar los vínculos que se dan entre prácticas chamánicas indígenas y mestizas en Brasil (*pajelança* cabocla), y la emergencia de esta nueva modalidad religiosa chamánica.

El término ‘caboclo’ parece provenir del tupí, que etimológicamente estaría compuesto de la palabra *caá* (mato, monte, selva) y de *boc* (retirado, salido de, procedente, oriundo) (Boyer, 1999:36; Pace, 2006:80). Éste es un término controvertido en antropología dado su carácter peyorativo (Nugent, 1993:23), que al ser rechazado por los propios sujetos estudiados, en opinión de algunos autores debería dejar de ser empleado por los investigadores (Pace, 1997:81-82, 87; 2006:90); otros, por el contrario, denuncian precisamente su invisibilidad en los estudios y su aparente irrelevancia en la sociedad amazónica (Schmidt, 2007:111). Según Chibnik (1991:170), el término ‘caboclo’ hace referencia tanto al indio civilizado, como al mestizo hijo de europeo e indio, así como sus descendientes. Los brasileños residentes en la amazonia parecen emplear el término de manera variable, si bien existe un consenso en que el término se refiere a habitantes de bajo nivel adquisitivo, no indígenas, pero que habitan el medio rural desde hace tiempo; también parecen estar de acuerdo en que los amerindios no son ‘caboclos’, ni tampoco quienes han migrado a la amazonia recientemente (Chibnik, 1991:167). Según Alexiades (2009b:xv), los ‘caboclos’ o ‘riberreños’ harían referencia el campesinado amazónico formado por los descendientes de indígenas destribalizados, muchos de los cuales tuvieron descendencia con europeos y africanos, incluyendo a los descendientes de los llamados ‘quilombos’ o ‘cimarrones’, que habrían formado sus propias comunidades en diversos lugares de las tierras bajas tropicales de Suramérica.

A partir de los años 1950 se empiezan a estudiar las prácticas religioso-espirituales de los caboclos, antes de que el fenómeno de las religiones ayahuasqueras adquiriera cierta entidad. Wagley (1953:226-227) señala la presencia de chamanes que se hacen llamar

pajés entre la población rural mestizas de la cuenca amazónica brasileña, y sus prácticas recibirían el nombre de *pajelança*. Estas prácticas se desarrollan de forma discreta, y por lo general alejadas de los núcleos urbanos, debido a que son objeto de persecución por las autoridades médicas y eclesiásticas. Para Wagley (1953:217-229) las prácticas del *pajé* (chamán) tienen claramente un origen indígena, si bien algunos elementos proceden de la fusión de creencias medievales ibéricas que han persistido en el tiempo, así como africanas procedentes del comercio de esclavos. Para Wagley, las creencias de los colonos y misioneros de los siglos XVII y XVIII en hombres-lobo (cf. Galvão, 1955:92), brujas y demonios, eran similares en muchos aspectos a las creencias indígenas, de modo que unas y otras se refuerzan y entremezclan, conformando el conjunto de creencias populares rurales mestiza y cabocla del Amazonas. Para Galvão (1955:6, 134-136) el *pajé* es un “buen católico” que practica un culto a los santos “distinto y que sirve a situaciones diferentes”. Sus prácticas curanderas están muy próximas a la de los indígenas brasileños: entran en trance fumando grandes cigarros de tabaco y bebiendo ‘cachaça’, emplean ícaros acompañados de la maraca, realizan la extracción de males mediante la chupada, defumaciones y baños de plantas. Si el vegetalismo mestizo y la *pajelança* cabocla son una mezcla de catolicismo ibérico y de tradiciones amerindias, la *pajelança* podría distinguirse del vegetalismo por incorporar influencias procedentes de corrientes espiritistas europeas, y particularmente de cultos africanos (Galvão, 1955:6). Por tanto, la religiosidad cabocla estudiada por Wagley y Galvao ya daba cuenta de un conjunto de influencias procedentes de las “tres culturas” presentes en la amazonia brasileña, la indígena, la cristiana y la africana, a las que se añadiría una influencia del esoterismo europeo representado por el espiritismo kardecista (MacRae, 2000:13; Labate y Pacheco, 2011:72-74, 80), que conformarán la modalidad chamánica religiosa (cf. Goulart, 2004:12-13).

Las religiones ayahuasqueras representarían la vertiente “civilizada” de la religiosidad cabocla (Andrade, 1995:10-11). El origen de esta religiosidad cabocla se situaría en el momento en que se empieza a explotar el caucho en la selva, alrededor de los años 1880, cuando emigrantes procedentes de distintas partes de Brasil entran en contacto con los indígenas y aprenden de estos el modo de tomar ayahuasca (Andrade, 1995). El substrato sociocultural y económico brasileño en el que aparecen estas iglesias es

similar al que da lugar al vegetalismo peruano, pero si en Perú la figura del mestizo amazónico está asociada al vegetalismo, el ‘caboclo’ brasileño está asociado a las iglesias ayahuasqueras (cf. Meyer, 2003:5).

La influencia indígena y cabocla puede rastrearse en las biografías de los dos fundadores de las dos iglesias ayahuasqueras más importantes según el número de sus miembros, Raimundo Irineu Serra (1892-1971), fundador del Santo Daime, y José Gabriel da Costa (1922-1971), fundador de la União do Vegetal (UDV). El *Mestre* Irineu, fundador del Santo Daime, era un negro nieto de esclavos, nacido en São Vicente Ferrer, en el estado brasileño de Maranhão. Labate y Pacheco (2002) analizan los cultos con los que convivió Irineu en su infancia y adolescencia, de los que destacan el “tambor de mina”, un “culto de posesión de origen africano practicado en «terreiros»” (centro o lugar de culto donde se dan este tipo de prácticas), y la *pajelança*. En 1912, con veinte años de edad, Irineu emigra al estado de Acre, en la amazonia, para trabajar como recolector de caucho, en la zona fronteriza entre Bolivia y Perú, donde entra en contacto con indígenas Cashinahua peruanos y brasileños (MacRae, 1992:68; Monteiro da Silva, 1985:94). Estando en la región de Cobija, en Bolivia, Irineu conoce la ayahuasca de mano de un ayahuasquero peruano llamado Crescêncio Pizango, también descrito como caboclo (MacRae, 1992:68; 2000:16). A partir de esta experiencia, Irineu crea en los años 1920, junto con dos paisanos suyos, los hermanos Costa, el “Círculo de Regeneração e Fé”, un centro de carácter esotérico donde se tomaba ayahuasca (MacRae, 1992:62; Labate y Pacheco, 2002:306). Posteriormente Irineu realiza una dieta al estilo vegetariana, en la que recibe la visión de una mujer a la que llama Clara (MacRae, 1992:62), que posteriormente es consagrada bajo las advocaciones de Madre, Reina, Luna Blanca y Nuestra Señora de la Concepción (Couto, 2002:388), bajo cuya inspiración Irineu va configurando la doctrina del Santo Daime a medida que va ‘recibiendo’* (cf. capítulo 5) los primeros himnos o canciones rituales.

El *Mestre* Irineu, título honorífico que recuerda el término ‘maestro’ que reciben los vegetarianos peruanos (MacRae, 1992:127), inicia sus trabajos públicos en 1930, cuando se traslada a Rio Branco, capital del estado de Acre, donde adquiere fama de gran

curandero y conocedor de plantas medicinales, al tiempo que va configurando lo que será el Santo Daime y su doctrina, a medida que el Himnario llamado posteriormente ‘O Cruzeiro’ va creciendo, y en donde está contenida su doctrina. Aumenta el número de seguidores, lo que requiere una mayor organización, y se instituye un repertorio ceremonial, como “los días de trabajo de curación, los días de concentración y estudio, y los días reservados a la alabanza y al canto de himnos.” (MacRae, 2000:33, 40). Varias de estas ceremonias están relacionadas con prácticas de salud, como los llamados ‘Trabalhos de Cura’, el ‘Trabalho de Estrela’, el ‘Círculo de Cura’, el ‘Trabalho de São Miguel’ y el ‘Trabalho de Cruzes’. El ‘Trabalho de Estrela’ tiene una finalidad de cura, pero también de instrucción y aprendizaje de los himnarios. El ‘Trabalho de São Miguel’ es un trabajo de cura y limpieza espiritual en beneficio de los presentes. El ‘Círculo de Cura’ está formado por un pequeño grupo de personas, y es un trabajo que puede realizarse en el domicilio de la persona a sanar. El ‘Trabalho de Cruzes’ es un trabajo de socorro espiritual de expulsión de espíritus dañinos para la persona (CEFLURIS, s.f.).

La segunda iglesia ayahuasquera a la que nos referiremos, la União do Vegetal (UDV), se define como una religión de origen caboclo, en el sentido en que se considera una religión de origen humilde, tal como era su fundador, José Gabriel da Costa. En este sentido, en la UDV se enfatiza que “el grado [de desarrollo] espiritual no siempre tiene relación con la erudición o con los títulos académicos” (UDV, 1989:36). El *Mestre* Gabriel nace en el municipio de Coração de Maria, en el estado brasileño de Bahia. En 1942 emigra a la amazonia para trabajar como recolector de caucho, al igual que hiciera Irineu Serra. Ya de joven habría alcanzado cierta fama como ‘capoeirista’ y como ‘cantador repentista’, es decir, improvisador de canciones, y habría frecuentado centros donde se practicaba el espiritismo kardecista (Brissac, 2002:573-574). Da Costa habría participado, igualmente, en ceremonias del culto afrobrasileño candomblé, donde ‘incorporaba’ una entidad denominada ‘Sultão das Matas’ (‘sultán de la selva’) en el ‘terreiro’ (lugar de culto) de Joãozinho Dagoméia, y donde llegó a ostentar el título de ‘pai de terreiro’ (responsable del lugar de culto) (Santos Ricciardi, 2008:27). Se traslada a Porto Velho, capital del estado de Rondônia, donde empieza a frecuentar dos ‘terreiros’ de candomblé, en los que da Costa se “actuaba” como ‘Sultão das Matas’,

llegando a ser ‘Ogã’ (responsable) y ‘pai do terreiro’ de uno de ellos (Santos Ricciardi, 2008:27). Estando en Capinzal, en el seringal Guarapari, próximo a la frontera con Bolivia, da Costa toma ayahuasca por primera vez en 1959 de la mano de un cauchero llamado Chico Lourenço, cuyo uso de la ayahuasca se hallaba dentro de la tradición vegetalista (Prado, 1968; Andrade, 1995:118; Brissac, 2002:582). Durante este periodo da Costa dirige sesiones de ayahuasca y de umbanda, hasta que en 1961 declara que él y el ‘Sultão das Matas’ son la misma persona, y a partir de entonces abandona las ‘incorporaciones’ asociadas a los cultos caboclos, y configura un tipo de ceremonia de ayahuasca tal como se practica actualmente en la UDV (Brissac, 2002:583; Santos Ricciardi, 2008:30).

Acerca de la existencia de prácticas relacionadas con la salud, hoy en día la UDV (1989:34) manifiesta una “postura sobria” en relación a las propiedades curativas de la hoasca, y “no practica ni difunde acciones curanderiles”. Las menciones a cuestiones de salud quedan circunscritas a sesiones especiales, como la dedicada a San Cosme y San Damián, que se celebra el 27 de septiembre, así como a la ‘chamada’ (canción ritual) y la ‘história’ (narrativa mítica) referida a la entidad denominada ‘Doutor Camalango’ (Santos Ricciardi, 2008:87, 90). Sin embargo, el propio Mestre Gabriel afirmaba que lo único que no curaba la hoasca era ojos arrancados y piernas cortadas (Prado, 1968; cf. Labate, Anderson y Meyer, 2009). Cuando da Costa ‘incorporaba’ en el ‘terreiro’ la entidad ‘Sultão das Matas’, su fama era la de gran conocedor de las plantas, capaz de realizar curas físicas y espirituales, y como persona que sabía dónde se encontraba la caza (Brissac, 2002:581; Santos Ricciardi, 2008:29). Ya como Mestre Gabriel, en las sesiones de la União do Vegetal, da Costa orienta sus prácticas curanderas a través del uso de la hoasca. En sesiones regulares, y en otro tipo de ceremonias extraordinarias, se añadía a la hoasca hasta nueve plantas diferentes como aditivos, además de otra planta conocida popularmente como ‘João Brandinho’. Este uso de aditivos que se daba originalmente en la UDV es algo habitual en la modalidad indígena y vegetalista (cf. anexo A, epígrafe 1.). En 2001 la UDV toma la decisión de dejar de usarlos (Labate, Camurça, Brissac, et al., 2011:49). Es interesante observar que al menos cinco de estas plantas no habían sido asociadas anteriormente a las prácticas

chamánicas amazónicas, y ninguna de las diez plantas que figuran en la tabla nº12 se les conoce propiedades psicoactivas (Labate, Camurça, Brissac, et al., 2011:62-63).

Tabla 12: Plantas empleadas en la UDV como aditivos, elaborada a partir de la tabla nº3 (Labate, Camurça, Brissac, et al., 2011:54) y la tabla nº5 (Labate, Camurça, Brissac, et al., 2011:60).

Nombre de la UDV	Nombre botánico	Nombre que recibe en el vegetalismo
Mulateiro	<i>Calycophyllum spruceanum</i> (Benth.) K. Schum. [Rubiaceae]	Capirona Negra
Apuí	<i>Clusia grandiflora</i> Splitg. y <i>Clusia insignis</i> Mart. [Guttiferae]	Renaco
Samaúma	<i>Ceiba pentandra</i> (L.) Gaertn. [Bombacaceae]	Lupuna
Castanheira	<i>Bertholletia excelsa</i> Humb. & Bonpl. [Lecythidaceae]	Sin uso conocido en el vegetalismo
Pau-d'Arco	<i>Tabebuia serratifolia</i> (G. Don) Nichols. [Bignoniaceae]	Tahuari
Imburana de Cheiro	<i>Torresia acreana</i> Ducke [Papilionaceae]	Sin uso conocido en el vegetalismo
Carapanaúba	<i>Aspidosperma carapanauba</i> Pichon [Apocynaceae]	Remo Caspi
Maçaranduba	<i>Manilkara huberi</i> (Ducke) Standl. [Sapotaceae]	Sin uso conocido en el vegetalismo
Breuzinho	<i>Protium</i> spp. [Burseraceae]	Sin uso conocido en el vegetalismo
João Brandinho	<i>Ottonia</i> spp. [Piperaceae]	Sin uso conocido en el vegetalismo

A través de las biografías de los fundadores del Santo Daime y de la União do Vegetal queda patente el vínculo de esta modalidad religiosa con las modalidades indígena y mestiza. Quizá lo más relevante de la modalidad religiosa sea el modo en el que una organización eclesial es capaz de orientar colectivamente la experiencia espiritual personal inducida por la ayahuasca, y generar lo que se ha descrito como un chamanismo colectivo (Labate, 2001:9-10) o un culto chamánico (Chaumeil, 2003:166). Es decir, cómo se articulan en la ceremonia de ayahuasca las nociones de ‘individual’ y

‘colectivo’, para llegar en la ceremonia, mediante el trance, a una fusión del ámbito de lo personal y lo grupal, en la que la distinción individual/colectivo desaparece.

Ahora bien, en las tres modalidades encontramos, de diversas maneras, una interrelación entre práctica espiritual y prácticas relacionadas con la salud, de tal forma que la búsqueda de la salud y el bienestar lleva, tarde o temprano, a desarrollar una espiritualidad personal, y viceversa, la búsqueda de la espiritualidad lleva a buscar el bienestar, ya sea individual o colectivo. En el epígrafe 3.6. planteo un enfoque analítico desde el que abordar esta interrelación entre práctica espiritual y tratamiento terapéutico, una convergencia que se pone de manifiesto en las ceremonias de ayahuasca, y que será analizada en el capítulo 7.

4.2. Los vegetalistas que trabajan en España

Tanto Josep, como Aquiles (pseudónimo), Carlos (pseudónimo) y Nak (pseudónimo que emplea habitualmente) viven en España. Hay otros chamanes que viven en el alto Amazonas y que visitan España con cierta frecuencia. Entre ellos se encuentran dos españoles que regentan centros donde se llevan a cabo ceremonias de ayahuasca, y dietas. Pablo (pseudónimo) y Mixi (pseudónimo) dirigen un centro junto al río Madre de Dios, a una hora de la ciudad de Puerto Maldonado. Don Rafael (pseudónimo) regenta un centro en el departamento de Ucayali, a unas cinco horas de la ciudad de Pucallpa. Otros dos chamanes, ambos originarios de la región andina, viajan a España periódicamente: Calixto (pseudónimo), peruano, nacido en la provincia de Paucartambo, en el departamento del Cuzco, y Leopoldo (pseudónimo), ecuatoriano, nacido en la región de Quito.

4.2.1. Origen de su chamanidad

A Josep (Sabadell, 1951) los psiquiatras le diagnostican en 1992 una depresión endógena. Casado, con dos hijos, empleado de una multinacional francesa, se ve

abocado a recibir tratamiento farmacológico de por vida, a lo que se rebela. A través de su esposa, Esperanza, que había empezado a trabajar como masajista y terapeuta, conoce a una mujer que imparte cursos de crecimiento personal y le habla de la ayahuasca, una bebida psicoactiva empleada en la cuenca alta del Amazonas en prácticas chamánicas, y empleada como sacramento por una iglesia de origen brasileño llamada Santo Daime. El miedo a los efectos psicoactivos de la ayahuasca y el temor a perder el control hacen que Josep desista de la idea de acudir a una de sus ceremonias. Un día asiste a una conferencia dada por el organizador de unos “trabajos vivenciales de crecimiento personal” y decide inscribirse. El trabajo incluía meditación, baile, marcha por el campo, para finalizar con una gran hoguera en la que los participantes caminarían sobre las brasas. Aquella experiencia le permite vencer ideas preconcebidas que tenía hacia este tipo de prácticas, y cambia de actitud descubriendo que “el miedo siempre indica el camino correcto”, y que “hay que ir hacia el miedo para vencerlo”. Así, decide acudir a una ceremonia del Santo Daime. Tras aquel primer trabajo con la ayahuasca “se acabaron los tranquilizantes y la pastillas de todo tipo, y se acabaron igualmente las depresiones.” Durante nueve meses continuó asistiendo a las ceremonias de la iglesia donde tuvo “experiencias devastadoras y únicas”. Dejó de sentir miedo, depresiones y angustia, y “sin saber cómo”, dejó de sentirse como un ‘enfermo’.

Agradecido al Santo Daime “por todo lo que me había dado”, considera hacerse miembro de la Iglesia, pero “una voz interior me dice ¡no!, ¡no es tu camino!”. Llevaba algún tiempo considerando viajar a Brasil y conocer la Iglesia en su lugar de origen, en la selva. Pero la lectura de un libro acerca de las ‘plantas sagradas’ le descubre el uso de la ayahuasca por chamanes, “sin ningún filtro de dogma o iglesia”, y decide cambiar el destino de su viaje para dirigirse a Perú, primero a la región andina del Cuzco, y posteriormente a la región selvática del río Madre de Dios. Josep vive el viaje como un imperativo vital, como el cumplimiento de un compromiso consigo mismo y con su propia vida, donde la alternativa de no hacer nada significa enfermedad, locura o muerte. Su primera gran prueba debe afrontarla cuando comunica a su familia su deseo de ausentarse tres meses para poner orden en su vida. Su decisión es interpretada como “un abandono, una huida, que no les quería”. Aquello supuso para Josep “un curso

acelerado de autenticidad y firmeza”, y por primera vez “aprendí a mantenerme en mi sitio”. En este primer viaje entra en contacto con diversos chamanes andinos y amazónicos que lo someten a diversas pruebas, y acceden a enseñarle a elaborar la ayahuasca, ícaros, y otros aspectos relacionados con la conducción de una ceremonia de ayahuasca. Josep hace un “viaje iniciático” para curarse, no para ser un curandero, pero regresa transformado, diferente, lleno de energía y sin miedo a la vida. Este proceso de transformación hace que, poco a poco, personas que le conocen le pidan que les acompañe como guía para iniciar sus propios procesos terapéuticos en la selva peruana, o le animan a que ‘convide’ a ayahuasca en España, y “con mucho miedo” empieza a dirigir sus primeras ceremonias.

Aquiles nace en Buenos Aires (Argentina), en 1969. Su madre practicaba la kinesiología, y le atraían los “temas alternativos”, y Aquiles, con dieciocho años, hace un curso de control mental conocido como el ‘método Silva’. Luego, llevado por su madre, hace un curso de chamanismo siguiendo el método Harner, y entra en una gran crisis interior. Por aquella época le diagnostican un problema de pericardio, cuya solución médica pasa por la cirugía, que no garantiza una recuperación total, y busca otras alternativas. Había conocido la existencia de la ayahuasca a través de libros, y logra “un vago contacto” y viaja a Perú en 1996. Allí toma ayahuasca con un vegetalista, pero la experiencia fue “horrible”, llena de visiones “de monstruos, de formas puntiagudas”, debido a que la ayahuasca llevaba como aditivo toé (*Brugmansia suaveolens* (Humb. & Bonpl. ex Willd.) Bercht. & J.Presl). El vegetalista le recomienda que vaya a tomar con un chamán llamado Juan Flores, a Pucallpa, y a pesar de la mala experiencia pasada, viaja a Pucallpa a los pocos días y participa en una ceremonia con este chamán. Flores le propone que vaya a su chacra, próxima a Pucallpa, a dietar. Allí Aquiles permanece dos meses, y “me cambia la vida entera, me cambia el cuerpo y el pensamiento”. Una de las plantas que dieta es la canela, y en su última ceremonia de ayahuasca Aquiles “ve” cómo unos médicos le meten sus dedos alargados en el pecho y le operan. Visiones de ‘médicos’ que operan en ‘hospitales’ son descritas por los chamanes con cierta frecuencia. Por ejemplo, Josep tuvo la experiencia de ser cortado en rodajas, como si estuviera en un escáner, y recompuesto por médicos. Tras aquella visión, las

molestias de pericardio son raras y transitorias, y sólo “cuando me paso mucho”, precisa Aquiles.

Carlos, al igual que su hermano Aquiles, nace en Buenos Aires, en 1971. Estando Aquiles ya viviendo en Madrid, éste le comunica que Juan Flores viajará a Argentina, de la mano de un psicólogo llamado Sacha Domenech (cf. Labate, 2011:208-210), que también dirige ceremonias de ayahuasca y de wachuma (San Pedro). Carlos toma ayahuasca por primera vez con Juan Flores en 1996, siendo el anfitrión Sacha (cf. Labate, 2011:145). Se organizan ceremonias dos fines de semana seguidos, y Carlos asiste en total a cuatro ceremonias, tras lo cual se hace “paciente” de Sacha. Con Sacha inicia un proceso de “desintoxicación” y sanación, que dura tres o cuatro años, en un centro en la Pampa. Carlos no considera que tuviera dependencia con ninguna droga, sino que más bien se sentía “pobre espiritualmente”. En 2001 cierra la empresa en la que trabajaba en Argentina, y se traslada a vivir a España. A partir de 2002 empieza a viajar a Perú a dietar, y “empieza a existir mi alma dentro de mí”.

Nak nace en Madrid en 1971. Estudia Arte Publicitario y trabaja como diseñador gráfico y productor de instalaciones audiovisuales. Toma ayahuasca por primera vez en una ceremonia dirigida por Aquiles en la sierra de Madrid, tras lo cual decide viajar a Perú a dietar, con Juan Flores. Empieza a viajar con regularidad a la selva peruana, donde dieta también con W.T., y en una de las dietas “con un palo [árbol] determinado, me cambió la vida”.

Don Rafael nace en la provincia de Castellón, hacia 1975. Es el único chamán, de aquellos con los que he trabajado, que recibe tratamiento de ‘Don’, tanto en su página web como en los correos electrónicos que manda el equipo de colaboradores que le organiza las ceremonias en España. Este tratamiento lo reciben en la selva peruana los vegetarianos con un prestigio reconocido, y en señal de respeto. En su página web describe su proceso de formación, que se inicia cuando, con dieciocho años, viaja a la selva peruana y comienza una serie de dietas con distintos chamanes.

Pablo es un gallego nacido alrededor de 1970. Toma ayahuasca por primera vez en España, en 2000, tras lo cual viaja a la selva, donde empieza a dietar. Las ceremonias de ayahuasca las dirige junto a su mujer, Mixi, de origen francés.

De los seis casos presentados, en ninguno de ellos se presenta una enfermedad espiritual o iniciática que causa en sí misma una emergencia espiritual, y el inicio de una carrera chamánica. Sí se da, en todos ellos, una búsqueda, que se inicia por diversos motivos (a veces formando parte de un itinerario terapéutico), y que les lleva a la selva peruana donde empiezan a formarse a través de un largo proceso de dietas. Eliade (1964:33-34) afirma que todas las experiencias extáticas que determinan la vocación del futuro chamán siguen un esquema tradicional de sufrimiento, muerte y resurrección. En el estado de trance se suele experimentar, según Eliade, el desmembramiento del cuerpo y la renovación de las vísceras, el ascenso al cielo y el descenso al inframundo. Los testimonios de los chamanes altoamazónicos mencionan, efectivamente, experiencias en las que ven trocear su cuerpo, o contemplan su propio esqueleto, y es frecuente que mencionen experiencias de muerte y renacimiento, y experiencias del ‘astral superior’ y del ‘inferior’. Estas experiencias pueden darse no en una única ocasión, sino en varias ocasiones, pero preguntados si dichas experiencias constituyen hitos fundamentales en su proceso de chamanización, las consideran unas experiencias más. Más allá de las experiencias concretas, los chamanes altoamazónicos con los que he trabajado valoran el proceso de chamanización que se da a lo largo de las sucesivas dietas.

4.2.2. Proceso de formación

En 1995 Josep realiza su segundo viaje a Perú, donde lleva a cabo una dieta en la chacra de Juan Flores. En una de las ceremonias de ayahuasca tiene una visión en la que se le “fue mostrando hasta doce plantas, que algún día yo debería dietar para alcanzar la maestría de ellas; y de todas ellas me explicó la historia de la planta, sus propiedades y su uso”. De Pucallpa viaja a Iquitos, donde entra en contacto con el decano de la Facultad de Química de la Universidad de la Amazonia Peruana, y durante

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

días recorren la selva y van identificando poco a poco las plantas que Josep había visto en su visión: chiric shanago (*Brunfelsia grandiflora* D. Don), uchu sanango (*Tabernaemontana sananho* Ruiz & Pav.), chuchuhuasa (*Brunfelsia grandiflora*), bubinzana (¿Bobinsana?, *Calliandra angustifolia* Spruce ex Benth. / *Calliandra surinamensis* Benth.), camalonga (*Strychnos* sp.), ushpawasha sanango (*Rauwolfia* sp.), guayusa (*Ilex guayusa*), tabaco (*Nicotiana rustica* L.), ajo sachá (*Mansoa alliacea* (Lam.) A. Gentry), jergón sachá (*Dracontium lorentense* K.Krause), mucura (*Petiveria alliacea*) y ayahuasca cielo (*Banisteriopsis caapi*) (identificaciones botánicas extraídas de Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011, Beyer, 2009, y Torres, 1998). Desde 1995 Josep empieza a viajar con regularidad a Perú a dietar estas y otras plantas. La tabla nº13 muestra los viajes efectuados desde 1997, fecha a partir de la cual Josep conserva sus pasaportes, que han permitido establecer su cronología.

Tabla 13: Viajes de Josep a Perú para dietar (1997-2010)

FECHA	LUGAR	PLANTAS DIETADAS
Enero 1997	Pucallpa	Ayahuasca (<i>Banisteriopsis caapi</i>)
Enero 1998	Pucallpa	Ayahuasca (<i>Banisteriopsis caapi</i>)
Octubre 1998	Chazuta	Ushpawasha sanango (<i>Rauwolfia</i> sp.)
Abril 1999	Chazuta	Ushpawasha sanango (<i>Rauwolfia</i> sp.)
Noviembre 1999	Chazuta	Ajo sachá macho (<i>Mansoa alliacea</i> (Lam.) A. Gentry)
Marzo 2001	Chazuta	Ushpawasha sanango (<i>Rauwolfia</i> sp.)
Enero 2002	Chazuta	Chiric shanago (<i>Brunfelsia grandiflora</i> D. Don)
Marzo 2003	Chazuta	Bachufa (dieta de once palos mayores)
Febrero 2004	Chazuta	Uchu sanango (<i>Tabernaemontana sananho</i> Ruiz & Pav.)
Febrero 2005	Chazuta	Ushpawasha sanango (<i>Rauwolfia</i> sp.)
Febrero 2006	Tarapoto	Bachufa (dieta de once palos mayores)
Febrero 2007	Chazuta	Chiric shanago (<i>Brunfelsia grandiflora</i> D. Don)
Enero 2008	Chazuta	Ajo sachá macho (<i>Mansoa alliacea</i> (Lam.) A. Gentry)

Noviembre 2008	Chazuta	Abuta (<i>Abuta grandiflora</i>)
Febrero 2009	Chazuta	Ushpawasha sanango (<i>Rauwolfia sp.</i>)
Febrero 2010	Iquitos	Tabaco (<i>Nicotiana rustica</i> L.)

Tras estos años dietando en la selva, Josep considera que no tiene maestros en el sentido convencional del término, dado que ninguno de ellos, o la gran mayoría, no hablaban suficientemente bien el castellano como para poder mantener una conversación con ellos. Por otra parte, considera que de todos los vegetalistas que ha conocido, sólo tres o cuatro eran “ayahuasqueros de verdad”. Cualquier vegetalista puede ‘convidar’, en expresión de Josep, la ayahuasca, pero ser vegetalista no es sinónimo de ser ayahuasquero, es decir, especialista en el uso de esta planta. Para Josep, “Dios es el único maestro”, y que “toda la sabiduría está aquí dentro”, dice señalando el pecho. Las ‘plantas maestras’, los maestros espirituales, lo único que hacen es ayudar a la gente “a despertar esa sabiduría”.

Cuando Aquiles acude a dietar a la chacra de Juan Flores, hacia 1996, permanece allí dos meses, tras lo cual viaja a Madrid, donde se establece, y desde donde viaja a Perú a seguir nuevas dietas con Juan Flores, y con otros maestros como W.T., y con Ernesto. Aquiles, al igual que Carlos y Nak, procura viajar a Perú a dietar al menos una vez al año, y también dieta en España plantas autóctonas. Entre las plantas que ha dietado se encuentran el ajo sachá, la mucura, chiric sanango, chuyachaqui caspi, camalonga, tabaco, bobinsana, yacushimbillo, yacusisa, acero huasca, nina caspi, killowiqui, huacra renaco, bachufa, ushpawasha sanango, canela, roble, ruda, ortiga, zarza, moringa, laurel, salvia, milenrama, olivo, romero, artemisa, y harmala entre otras, habiendo dietado alguna de estas plantas más de una vez.

Carlos empieza a dietar con Juan Flores a partir de 1997, con W.T. en 2007, y con Ernesto en 2012. La dieta que hace con el tabaquero Ernesto, la considera la más dura de todas. Carlos ha dietado con Juan Flores yawar panga, tamamuri, ishpingo, chuyachaki caspi, mucura, ayahuma, tabaco, chiric sanago, paico, ajo sachá, renaco, renaquilla, y came renaco. Con W.T. dieta nina caspi, acero huasca, huacra renaco,

yacusisa, bachufa, quilluiki, uchu sanango, chiric sanango, camalonga, ajo sachá, quilluiki, acero huasca, y tabaco. Con Ernesto dieta tabaco. Carlos ha dietado en España más de veinte plantas y árboles de la Península Ibérica.

Nak dieta con Juan Flores canailla, ayahoma (dos veces), ajo sachá, chuchuwasi, raíz de wasai, ishpingo, tamamuri, came renaco, ojé, mucura, tabaco, camalonga, chuyachaqui caspi, carrizo, chacruna, ayahuasca, wancawi, wacapurana, icoja, iporuro, pumaseba, palisangre, clavohuasca, renaquilla, y achuni sanango. Con W.T. dieta tabaco, ushpawasa, mucura, wachufa, uchu sanango, y chiric sanango. En España dieta, entre 2012 y 2014, ajo sachá, hinojo, ajeno, milenrama, ruda, moringa, menta, roble (dos veces), abedul, albahaca (dos veces), fucus, eucalipto, aguaje, diente de león, chuchuwasi, canela y cumaceba. Con Ernesto dieta tabaco.

Don Rafael dieta en la región del río Madre de Dios con diversos chamanes, de entre los que el propio don Rafael destaca un ‘palero’, especialista en el uso de árboles. De un chamán con el que dieta tres meses recibe el ‘mariri’ o ‘flema’, sustancia que regurgita el chamán de su pecho y que se transmite por la boca a otros chamanes, en el que se contienen sus ‘poderes’ (cf. Luna, 1986:97 y ss.).

Leopoldo es originario de la región de Quito, y nacido alrededor de 1958. En 2006 describía de la siguiente manera su formación: “vinculado a la Espiritualidad Andina desde 1984, a través de Taita Marcos Guerrero de La Calera, Cotacachi. Formado en la tradición Amazónica desde 1996 con ancianos de las naciones Quichua y Shuar.”

Calixto, nacido en el departamento peruano del Cuzco alrededor de 1958, es psicólogo y psicoanalista. Comenta que cuando tomó ayahuasca por primera vez, a mediados de los años 1980, le reconocieron “como uno de los nuestros”, y se empieza a formar como chamán en la región del río Ucayali con maestros shipibos, y posteriormente con maestros lamistas. Según Calixto, necesitó quince años “para entender de qué iba esto”.

Varios de estos chamanes cuentan con algún tipo de formación psicoterapéutica, y en algunos casos atienden consultas privadas como una actividad adicional a su práctica

chamánica. Aquiles ha cursado estudios en análisis transaccional, y psicoterapia gestalt, y Carlos ha cursado estudios de hipnosis, y análisis transaccional. Don Rafael ha estudiado psicología jungiana, y programación neurolingüística. En el caso de Leopoldo y Calixto, ambos originarios de la región andina, presentan su formación psicoterapéutica como expresión de su capacidad para conectar dos mundos, el indígena y el occidental. Leopoldo es descrito en los correos electrónicos donde anuncia la celebración de sus ceremonias de ayahuasca como “un curandero que une el saber tradicional amazónico con su formación y práctica en trabajos terapéuticos grupales, lo que le permite ser un puente entre dos mundos, celebrando ceremonias que resultan muy accesibles y provechosas para los participantes occidentales.” Calixto, que cuenta con una formación como psicólogo y psicoanalista, señala en los correos electrónicos que “se formó además, en toda la metodología del chamanismo amazónico, lo cual le permite aplicar una metodología que consiste en una combinación de sesiones chamánicas de curación con psicoterapia, es decir de estos contenidos que se movilizan en las primeras, pueden elaborarse e integrarse con las segundas, como resultado de esto, se obtienen avances mucho más rápidos y consistentes que con las medicinas occidentales y sostenibles.” Calixto se presenta a sí mismo como un *chaka runa*, un “«Hombre puente», como puente intercultural, o Punku Runa - «Hombre Puerta», para que las personas no indígenas, entiendan y accedan a la experiencia de expansión de la conciencia y aprovechar al máximo las posibilidades terapéuticas de las plantas maestras sin alterar los rituales ancestrales.” En el epígrafe 4.4.4. retomaré la relación entre psicoterapia y práctica chamánica.

4.3. Ricardo Arcángel Awananch Taish, ‘uwishín’ shuar

Ricardo representa en este trabajo un caso excepcional y único de un chamán originario del alto Amazonas que vive y trabaja en España. Como señalé en el epígrafe 4.1.3.1., desde una concepción rizomática de la identidad nativa el estudio de un caso puede, hipotéticamente, dar cuenta de los rasgos esenciales de las prácticas chamánicas originarias altoamazónicas. Por ello, y para tratar de captar la cosmovisión animista de Ricardo, y los fundamentos de esta modalidad chamánica, a la que considero como la

modalidad matriz de las restantes modalidades altoamazónicas, describiré la figura de Ricardo mediante un relato biográfico.

Ricardo se describe a sí mismo como un *unishín* (chamán), hombre-medicina y líder espiritual, cuyo nombre espiritual es *Tsunkei*, el espíritu del agua o del río, nombre que le da su padre desde que nace en honor al poder del agua. Encarna con orgullo en su persona la cosmovisión shuar, y siente la responsabilidad de luchar por los derechos de su pueblo. Su presencia en España la explica como parte de la ‘visión’ del pueblo Shuar por integrarse en el mundo, sin perder por ello la propia identidad. En este sentido, es un hombre de alianzas, de alianza cultural casándose con una madrileña en 2005, y de alianza espiritual haciéndose miembro del Santo Daime en enero de 2011. Ricardo fallece inesperadamente la tarde del 20 de junio de 2014, mientras dormía. Había nacido el 8 de octubre de 1976 en la comunidad Kunchaim de la parroquia Bomboiza, cantón de Gualaquiza, en la provincia ecuatoriana de Morona Santiago. Cuando viaja por primera vez a España, en abril de 2005, acompañando a Hilario Chiriap, marido de la hermana de su madre, enferma al comer carne de cerdo en el avión. Su convalecencia, de varias semanas, transcurre en una casa a las afueras de Madrid, donde conoce a la que será su esposa, Cristina, una madrileña miembro de la iglesia del Santo Daime. Se casan por el rito católico en enero de 2006, y el hijo de ambos nace en octubre de 2006 en la comunidad Shimpis.

El padre de Ricardo, Carlos Alfredo Awananch, nace el 1 de mayo de 1950 en la región que ahora ocupan las comunidades de Kuchaim, Chumpias, y Napurak, y al igual que Ricardo, es *unishín* de nacimiento. Los misioneros salesianos internaban a todos los niños y niñas shuar en Misiones, con la finalidad de cristianizarlos y darles una educación occidental elemental. Con siete años de edad los salesianos internan a su padre, al igual que a su madre, María Graciela Taish, nacida en la región actualmente ocupada por las comunidades de Guadalupe, Shimpis, y la cabecera parroquial Sevilla Don Bosco, que ingresa en la Misión con ocho años de edad.

Ambos escapan de sus respectivos centros al año siguiente, a causa de las epidemias de sarampión y varicela que se habían extendido por las misiones salesianas (cf.

Rubenstein, 2012:46), diezmando una generación de niños y niñas, y causando una brecha generacional que implica la desaparición, según Ricardo, de “muchos niños con formación espiritual del chamanismo”, lo que “para un shuar es muy difícil olvidar ese trauma”. Otros motivos para escapar de las Misiones era el “trabajo forzado” que se les obligaba a realizar para ‘comodidad’ de los salesianos, la mala alimentación, y la prohibición de hablar shuar entre ellos por ser el “idioma del diablo”, obligándoles a hablar el español como idioma de los ‘civilizados’. Tras escapar del internado, su padre es ‘limpiado’ tomando *maikiua* (datura). Carlos Awananch queda huérfano desde muy joven, y son sus familiares quienes “le ponen valor para que sea valiente, tenga poder y se inicie a ser *unishín* como sus familiares”, y a partir de ese momento “se encaminó por el camino espiritual”. Quienes le inician son su tío Suamar, y Wajach, y siendo un “adulto joven” tiene como maestro a Guzmán, y luego a Wampash, su principal maestro. “Recibe energías” del propio Tsunki, y de Vicente Grefa, entre otros.

4.3.1. La noción de ‘visión’ para Ricardo

Para Ricardo, su nacimiento, su vida, e incluso su propia muerte, forman parte de una ‘visión’ que se construye poco a poco, generación a generación. La vida es como es porque así está configurado en la ‘visión’, porque los Shuar, según Ricardo, “trabajan con la cosmovisión” (cf. Rubenstein, 2012). Ricardo da a entender que cuando una visión afecta a varias personas, o a varias generaciones de personas, la visión no es sólo de la persona que la tiene, sino que esa visión también es de, o que la tiene de algún modo, la o las personas afectadas por la visión. Ricardo da “un ejemplo práctico”: él ha visto en una de sus búsquedas de visión a una persona trabajando con ayahuasca, con mucha gente. Esa visión “no es sólo mía, entonces es parte de mis nietos y que también va a seguir este conocimiento”. Esa persona en la visión es representada en concreto por un “padre o anciano” rodeado de gente, que representa la continuidad del trabajo con la ayahuasca en el tiempo, transmitida a través de las generaciones. Es una visión que “continúa”, es decir, que esa visión la tuvieron antes los abuelos de Ricardo, y luego la ha tenido el propio Ricardo, la visión de ver a una persona trabajando con la ayahuasca. “Esta visión que he tenido va a continuar donde mi hijo. Luego mis nietos.

Doy otros nietos (...) eso nunca termina en el camino”. Le pregunto si su hijo va a tener la misma visión. “Sí, la misma visión va a tener, porque es una secuencia del trabajo que está canalizada con las visiones y con las plantas. El tatarabuelo de mi padre, y el padre de mi padre y también ellos tuvieron esa visión para mi padre, pero no sólo para mi padre, sino para los nietos que yo soy ahora.” Si un hombre sueña que su trabajo con la ayahuasca va ser continuado por sus hijos, y ese hombre tiene cinco hijos, “pues esa visión va para los cinco hijos”. Esto no quiere decir que los cinco vayan a trabajar por igual con la ayahuasca, pero sí que uno de ellos va a ser la persona “que va a guiar más, que va a llevar la energía más”. De todos sus hermanos, Ricardo fue esa persona que llevaría un trabajo más ‘profundo’ con la ayahuasca.

Los abuelos de Ricardo habían “profetizado” que uno de sus nietos sería *umishín*, y que no dejaría su camino espiritual hasta su muerte. El padre de Ricardo, en una búsqueda de visión, también vio que uno de sus hijos trabajaba “con plantas sagradas”, pero no sabía cuál sería. La confirmación viene cuando sus padres, participando en una ceremonia de ayahuasca, los “ancianos” presentes perciben que quien estaba en el vientre de su madre sería “sanador”. En aquella sesión “los ancianos” saben quién va a ser Ricardo, para qué viene, y deciden que debe dársele un cuidado apropiado, diferenciado del resto de sus hermanos. Entonces se pidió permiso a los padres para realizar algún tipo de acto que asegurara la condición del nuevo *umishín*, y en aquella sesión “le pusieron una energía en los pechos a mi madre”, y ya desde que nació Ricardo empezó “a absorber la energía que depositaron allí”. Según Ricardo, hay *umishín* que nacen y otros que se hacen. Sus hermanos se fueron haciendo *umishín* por avatares de la vida. Un motivo para hacerse *umishín* suele ser la necesidad de tener que curar a algún familiar directo, o por el deseo de vengarse de alguien.

Entonces cuando yo ya nací fue totalmente diferente a todos los hermanos: en la alimentación, en mi actitud de mi padre con mi madre con gente a mí (sic). Pero no me excluyeron mucho de mis hermanos, sino que era todo armonía. A pesar de todo eso, la alimentación era muy diferente para mí. (Ricardo)

Los ancianos también ‘supieron’ que tenían que enseñar ‘técnicas’ a esa persona que estaba en camino, que “ya venía con poderes sanadores y curativos”. Desde los dos años de edad los ancianos le hicieron numerosas visitas para transmitirle conocimientos mediante la transmisión de ‘energía’. Ricardo, desde pequeño, tiene visiones que le van anticipando aspectos de su futuro. Para Ricardo, los Shuar configuran sus vidas a través de las visiones, que pueden proceder tanto de la toma de ‘plantas maestras’ como a través de sueños. Para confirmar la visión, ésta debe repetirse tres veces seguidas. Las visiones indican el camino a seguir, y mantenerse en él supone una especie de alimento para el espíritu, es como comer, nutrirse. A la pregunta de que por qué está en España contesta diciendo que “es por la búsqueda de visión que he hecho, porque ya tengo visto toda la visión de mi camino”.

En las visiones de Ricardo se le mostraban personas uniformadas de blanco, y pensaba que eran curas, y Ricardo creía que lo que le estaba mostrando la visión era que él también sería un cura, algo que se resistía a aceptar. Al mismo tiempo, sus visiones le muestran que una mujer blanca será su esposa. Ello le lleva a rechazar varias ofertas de matrimonio, y a mantenerse soltero a pesar de haber alcanzado una edad que, a ojos de los Shuar, se considera mayor para casarse. Pero cuando llega a España descubre que los miembros del Santo Daime llevan uniforme blanco, como en sus visiones:

Mi visión era estar aquí y luego formar mi familia con otra cultura, y tener hijos, ¿no?, y entonces eso se va cumpliendo, y para mí es todo sagrado, y también estoy confiado en ello, y es mi seguridad, mi estabilidad también. Entonces ahora estoy aquí, pues luego continuará [mi hijo]. (Ricardo)

Por su parte, Cristina, miembro del Santo Daime desde 1998, considera que gracias “a este camino [el Daime]” conoció a Ricardo, y “espiritualmente unimos el trabajo que hacíamos juntos y nos casamos”. Si para Ricardo su vida es la misma visión, para Cristina el camino junto a Ricardo obedece a un “plan divino”.

Ricardo en varias ocasiones comenta que su visión también le ha mostrado su muerte: “Esto va a seguir hasta que mi cuerpo físico llegue hasta... cúlmene (sic), porque mi

visión que he tenido es cómo voy a yo trascender de aquí este cuerpo físico (...).” En 2010 me comenta que sabe cómo morirá, y en otra ocasión, más adelante, que dice que morirá joven, y que me lo dice “para tu investigación [antropológica]”.

4.3.2. La doble formación de Ricardo

Desde pequeño Ricardo es alimentado de forma cuidadosa para potenciar sus capacidades como *unishín*, observando numerosas prescripciones alimentarias, especialmente la evitación de la carne de cerdo, que le causaría severos problemas de salud. Su madre cocina alimentos para él y para su padre, a base de yuca y plátano macho, distintos a los que prepara para el resto de la familia. Gran parte de su infancia transcurre entre sus primos. Los Shuar no tienen horas prefijadas para comer, y siempre hay comida preparada (cf. Rubenstein, 2012:47), por lo que se avisa a los hermanos y a los primos que Ricardo no puede comer lo que comen ellos. Toda la familia sabe que Ricardo no puede comer los alimentos que comen normalmente el resto de los niños. Se les dice: “Este niño es *unishín*”, y se les explica que “la energía que él tiene, para él no es bueno, no es compatible” esa comida. Los primos saben que Ricardo va a ser sanador, y que él les va a curar cuando “él sea grande”. Ricardo pronuncia en shuar lo que le dicen a los niños, y luego traduce: “Cuando sea grande [Ricardo lo dice con una entonación de profundo orgullo] él va a ser sanador y va a tomar *natem* [ayahuasca]”. Los niños no sólo deben saber que el niño *unishín* no puede comer lo que el resto, sino que tampoco le pueden pegar “porque es otro ser, jeh!, y luego porque él va a ser maestro de sus primos, o de sus hermanos, y entonces ese es el respeto que hay entre los niños”.

Para los Shuar, según Ricardo, las ceremonias con plantas les permiten mantener la salud y la fortaleza física, emocional y mental, y es su “sistema de educación tradicional”, que es “el aprendizaje de su cosmovisión”. En la cultura shuar la toma de ayahuasca

es una educación primordial, es una escuela de formación, es un conocimiento que se va enseñando de manera oral todo, y no está escrito. Como se enseña y educa a nuestros hijos es dando ayahuasca, y puedes enseñar y puedes hablar de cosas realmente muy bonitas, para que ellos puedan conducirse hacia un camino de una vida sana. (Ricardo)

A este sistema de educación tradicional se ha incorporado ese “nuevo sistema de educación que es la escuela”, y la toma de plantas permite integrar “lo occidental” en su propia cultura. Para que puedan fusionarse la cosmovisión shuar y la occidental de forma armoniosa “hay que estar bien preparado”, para que “dos polaridades, dos cosas puedan fusionarse en todo (...), para que no haya un desequilibrio (...), para no tener una mente occidentalizada, como se dice (...), estar en el medio, tradicional y occidente.”

Con siete años de edad Ricardo empieza a ir a la escuela. Para Ricardo las plantas le permiten “fluir” en esa “nueva educación”, poder incorporarse a otros grupos humanos sin que se produzca algún tipo de bloqueo, poder estar allí e integrarlo todo: “Y para mí fue así”. Asiste a la escuela en Sevilla Don Bosco, a dos horas a pié desde la comunidad shuar Shimpis, donde vive. Allí ve por primera vez a un blanco, y a “niños siguiendo una bola”. Con ocho años cursa el primer grado de educación primaria, y empieza a aprender español. La educación primaria dura seis años, tras la cual accede a la educación secundaria, el bachillerato, con trece años.

El niño que es *uwishín* está más apegado a las personas ya mayores, adultas que son *uwishín*, y estos *uwishín*, no cualquiera, sino los de la familia, tienen la libertad para llevarlo a “un retiro espiritual: puede ser su abuelo, si es *uwishín*; puede ser su abuela, puede ser su tío, puede ser su tía, puede llevarle al río, a la selva, a la montaña, a la cascada, tiene esa libertad porque éste [al niño] hay que formarle bien”. Ricardo menciona los retiros con su tío Pedro, hermano de su madre, y con uno de sus abuelos. Los hermanos de su padre le visitan “para reforzar mi energía de sanador aquí, en Sevilla Don Bosco, en Shimpis”. Desde pequeño el trato que le da su padre es el de un niño mayor, y antes de los siete años Ricardo ya ha tomado ayahuasca, y “piripri

[piripiri, *Cyperus spp.*], planta que sirve para el sistema inmunológico”. Ricardo toma muchas plantas antes de juntarse con los demás niños, “como vacuna”. También toma datura, parapra (cf. Bennett, 1992:486), chirikiasip (del quechua ‘chiricaspi’, *Brunfelsia grandiflora*, Bennett, 1992:488), guayusa (*Ilex guayusa*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*). De pequeño también participa en las ceremonias de curación de su padre, y le preparaba el tabaco ya con cuatro o cinco años de edad. Con esta edad el trabajo de su padre hacia él “se vuelve más fuerte”, y Ricardo se va dando cuenta “el porqué era todo esto”. Antes de empezar con la escuela “me prepararon bastante como para no enfermar”. Para contrarrestar todas esas enfermedades, y fortalecer el sistema inmunológico, toma plantas como varios tipos de datura, mezcladas de diversas maneras, para no coger el ‘trancazo’, nombre que recibe cualquier enfermedad grave, que puede llegar a causar la muerte. Los viernes por la tarde, a la vuelta del colegio, su padre le da ayahuasca. También toma plantas purgantes como la guayusa, que se toma y “se vomita a las tres de la mañana”. Esta purga le permite vomitar todas las ‘energías’ que han entrado en su cuerpo cuando pasa tiempo viviendo en el pueblo, en la ciudad. Las grandes ceremonias tienen lugar en las vacaciones de veranos, de julio a septiembre, y ya desde que empieza a asistir a la escuela con siete años, para Ricardo las vacaciones son una sucesión de ceremonias, como el *natémamu*, donde se toma ayahuasca, y el *maikinamamu*, (cf. Mader, 1996:209), donde se toma datura.

Antes de empezar la educación secundaria, con trece años, hace su primera “búsqueda de visión”, “una búsqueda muy intensa, como la de los adultos”, en la que se toman grandes cantidades de *natem* (ayahuasca), y luego se toma datura junto a una cascada. Con anterioridad había hecho búsquedas para “niños pequeños, jóvenes”. Para Ricardo la experiencia es fuerte, y le ayuda a madurar físicamente y adquirir fortaleza. La educación secundaria la lleva a cabo de los trece a los dieciocho años. Dos cursos los hace en Sevilla Don Bosco, en el Colegio Agropecuario, de los salesianos, y luego pasa a Macas, a un colegio de “los mestizos con los hijos blancos”, el Colegio Nacional Técnico Macas, hasta quinto curso. El último año de bachillerato, el sexto, lo hace con dieciocho años en el colegio Don Bosco, de los salesianos, en Macas.

Al acabar la educación secundaria se obtiene un título que habilita para trabajar, y Ricardo obtiene el título de Contador Público, contable. Aprende a escribir a máquina, y luego el manejo del ordenador. Cuando termina el bachillerato se toma lo que él denomina “un año sabático”. Es en este periodo que Ricardo debió hacer su Servicio Militar, del que apenas cuenta algo, salvo que en una ocasión el ejército los llevó en helicóptero a un punto indeterminado de la selva, y los dejó en un claro, como parte de un ejercicio de supervivencia de una semana. Para fortuna del grupo, Ricardo conocía numerosas plantas comestibles. Tras el año sabático, vuelve a hacer otra búsqueda de visión, y empieza a trabajar como Contador Público para su federación shuar, como técnico en la elaboración de proyectos de desarrollo local, donde permanece un año.

Obtiene una beca para estudiar en la Universidad Politécnica Salesiana, en Quito, donde cursa Gestión para el Desarrollo Local Sustentable y Sostenible durante cuatro años. Durante este tiempo sus padres le mandan por autobús comida desde Macas, como carne de pollo, huevos, pollos vivos también, gallina ahumada, yuca, plátanos, etc. En Quito se resiente de la polución, el cambio de temperatura, la altura, los olores de la ciudad, que le provocaban debilidad física y agobio. Percibe en los profesores y alumnos de la universidad “otro nivel de pensamiento, otra forma de pensar”, y a causa de los alimentos que comen, y de lo que fuman, percibe el olor que emanaba de ellos como muy fuerte, que le provoca dolores y mareos. Todos los fines de semana toma “la abuelita” (ayahuasca), y “lograba entender porqué sentía esos malestares más claramente”. La ayahuasca “ha sido mi gran compañía como maestro, como guía”, y le da fuerza para seguir con sus estudios en la universidad. Tras acabar sus estudios universitarios vuelve a Shimpis, con unos 24 años de edad, y realiza otra búsqueda de visión.

En este periodo colabora en un proyecto de desarrollo sostenible con una ONG, pero Ricardo encuentra que la ONG trata de dictar a los Shuar lo que tienen que hacer, ‘sin trabajar sobre un problema concreto’. Ricardo lo describe así:

El problema prioritario que la comunidad necesita no es lo que vosotros [la ONG] nos queréis dar. No vamos a fumigar todo nuestro territorio como

vosotros decís, no es así, no vale esa manera. A nosotros no nos importa el dinero, lo que nos importa es el suelo: el suelo que sea fértil, y que sea cultivable, y que sea bueno para nuestras generaciones para los niños. (Ricardo)

Por entonces le queda claro que el trabajo de oficina no era su camino. Empieza a trabajar en su comunidad, durante un año, como profesor de Opciones Prácticas, educando a los hijos de sus compañeros, a los hijos de sus tíos, a los hijos de sus hermanos, donde explica cómo hacer el huerto de manera natural, sin usar pesticidas; cómo plantar ayahuasca, gengibre, o cómo alimentarse. De las palabras de Ricardo se deduce que empieza a sanar a otras personas tras la búsqueda de visión que hace al finalizar su año sabático, tras haber completado la educación secundaria, con dieciocho o diecinueve años. También realiza sanaciones entre sus compañeros de universidad, y tras la universidad empieza a sanar a su familia, a sus amigos, a los hijos de sus amigos, y a los hijos de los compañeros de la escuela. En la Asociación Sevilla Don Bosco, compuesta por cincuenta y dos comunidades indígenas, Ricardo empieza a ser conocido como sanador. Como profesor de Opciones Prácticas, sus alumnos se le acercan diciéndole: “Profe, estoy malito de estómago, vengo para que me cures”, lo que le da fuerza y confianza para poder curar a niños “que son tus propios alumnos”. Cuando en 2005 Ricardo viaja junto a su tío a España, una de las asociaciones de *uwishín* que forman parte de la Federación Shuar, le entrega un documento donde se le autoriza a viajar, y trabajar en calidad de *uwishín*.

4.3.3. Su formación como ‘uwishín’

Ricardo es un *uwishín* de nacimiento, al igual que su padre Carlos, y que su hijo. Esta condición hace que ya antes de su nacimiento, estando en el seno de su madre, y luego a lo largo de su infancia y juventud, los cuidados hacia Ricardo se dirijan a potenciar esta condición. Las seis búsquedas de visión que realiza a lo largo de su vida le van orientando, pero ni los cuidados familiares ni las búsquedas de visión hacen de Ricardo un *uwishín* plenamente desarrollado, hasta que no se forma mediante dietas y retiros en la selva. No tengo constancia de cuándo empieza el aprendizaje de Ricardo como

uwishín, pero debe ser con posterioridad a su primera búsqueda de visión, cuando cuenta trece años.

Los maestros de un shuar pueden ser múltiples, y por orden de importancia pueden ser los familiares (sus padres, su suegro, amigos de la misma u otra ‘nacionalidad’, otros shuar que antes de morir le transmiten sus ‘herramientas’ de trabajo y de poder, etc.). En el caso del padre de Ricardo fue su suegro el que le dijo que se casara con su hija, porque sabía que él y su descendencia serían portadores importantes de la tradición chamánica shuar. Todas las líneas de transmisión de conocimiento son igualmente importantes, vengan de su padre, su madre, su abuelo, su suegro, etc. Cuando alguien le transmite sus conocimientos a Ricardo, éste adquiere la responsabilidad de cuidar de la familia de su maestro cuando éste falte, y ser maestro de sus nietos, etc. Los maestros que tiene Ricardo son Jimpikit (Shuar), Katan (Shuar), Luis (Shuar), Gabriel (Quichua), y José (Shuar). Como señala Ricardo,

cuando vas a ser *uwishín* y eliges un maestro, pues te enseña sus conocimientos abiertamente, se abre totalmente hacia ti, pues te transmite toda la energía que tiene él, entonces eres uno más de él y estás para ayudar a su familia, y él también está para sanar cuando tú no estás. Hay un intercambio muy bonito, es como decir ‘hasta la muerte’, es un hermano más, y mucho más que éso, porque a veces hay un *uwishín* que no puede curar a su propia familia, porque no tiene las mismas energías [que desea curar], porque no ha hecho una investigación profunda (...) Por eso los que están aprendiendo siempre están muy comunicados con su maestro. (Ricardo)

Rosa Awananch precisa que más que investigación, es un problema de falta de poder para sanar, debido a que no ha cumplido bien los ‘rituales’ (las dietas), y “no tiene poder de *arutam*”, o bien debido a que ha tenido un maestro “malo o débil”.

Ricardo no emplea propiamente el término ‘dieta’ para referirse a su formación supervisada por otro *uwishín* en la selva, pero se corresponde con el tipo de formación que los vegetalistas denominan con ese término. Las dietas se inician tomando “la

mezcla binaria de liana y hoja”, es decir, *B. caapi* y seguramente *P. viridis*, si bien podría tratarse también de yají (*Diplopterys cabrerana*). Sobre la mezcla binaria se van añadiendo nuevas plantas (aditivos), para finalizar la dieta tomando únicamente la mezcla binaria inicial. Una posible diferencia entre la dieta shuar y la vegetariana, es que en la shuar la dieta parece incluir una transmisión de poder o conocimiento del maestro al aprendiz en forma de flema o alguna técnica similar, y consecuentemente, el vínculo que se establece entre ambos es mucho más estrecho que el que se puede dar en la formación vegetariana.

Durante la dieta el autocontrol es una cuestión clave en la formación. Este autocontrol incluye controlar los sueños: “Supongamos que sueñas que estás comiendo una gallina, pues va a haber un tigrillo o un zorro que va a comer la gallina, pero es MI espíritu.” Es importante por eso no pensar en ningún deseo, porque ese mismo poder de visión que hay en los sueños, es el mismo poder de sentir y de visualizar que se tiene con la planta, que es el medio que tiene el *umishín* para diagnosticar qué tiene una persona.

Al igual que el autocontrol, Ricardo destaca la importancia de tener orden, en general, en las cosas que se hacen. Tener “la educación de las cosas que utilizas, tienes que ser muy impecable con el espacio que tienes, barrer todos los días, limpiar la casa, fregar bien, incluso el diseño del fuego que se hace”:

Así vas a ser tú... No sólo eso, después de dos meses de lo que has recibido de tu maestro (...), te va a enseñar a cocinar la medicina, preparar la medicina, la ayahuasca con las hojas. Tu maestro no te dice nada, te dice: vamos a preparar, pues te ve cómo cortas la ayahuasca, cómo lo limpias, cómo lo preparas, cómo haces y todo esto. Es importante, porque luego vas a trabajar con esa energía, con ese trabajo, y si no lo haces bien, te dice: esto no se hace así. Entonces te enseña: esto se hace así, de esta manera se colocan los tronquitos, la ayahuasca se hace así, se cuele así, después de extraer la ayahuasca no se tiran los troncos así como un abono, todo hay una formación, se pone un sitio donde se colocan todos los restos. (Ricardo)

Le pregunto por qué es tan importante mantener este orden, de tirar las cosas en su sitio. Ricardo dice:

Punto uno, muy importante, es que en esta formación se acercan todos los seres, muy fuertes, uno de ellos la serpiente. La serpiente está alrededor de la casa, por eso cuando un *unwishín* está formándose, los niños no pueden estar alrededor de la casa [del que está formándose], porque la serpiente es el espíritu de la ayahuasca, le están cuidando, y si un niño anda por ahí le puede morder, y ese es el espíritu de esa persona [que se está formando], por eso es importante el control, porque si muerde esa serpiente no es serpiente, es espíritu. Si muerde, si mata una persona, ¡cambió la energía [del que se está formando]! Alrededor de la cabaña está no sólo el espíritu de la serpiente, también de la araña, de otros animales. Si un animal de los que están alrededor de la choza pica a alguien, [quien está formándose] ya no se vuelve sanador. (Ricardo)

La comida se entierra porque ahí va la energía de la persona que se está formando. Si eso se hace en desorden, “luego esa energía se suelta e incluso se transforma en energía que no es buena”, y si una persona pisa por ahí puede enfermarse porque es “¡pura energía, es luz!, pero para otra persona que es impura, que viene, pues le va a hacer daño porque no puede controlar esa energía de luz”. La diferencia entre un *unwishín* que tira una cáscara de plátano y pasa algo, y un shuar normal que la tira y no pasa nada, se debe a que el *unwishín* está en formación,

porque ya ha cargado una energía de ser *unwishín*, porque tiene espíritus y sanadores y curadores, están dentro, entonces ahora está bajo el control, el dominio de esos espíritus, y ese espíritu tiene que ser educado con la mente y el corazón y el cuerpo, entonces si no están educados, aunque yo sea un buen *unwishín*, están transformando esa persona, y si no controla sus energías, no las cuida muy bien, va a ser un desastre. Es por eso importante cuidar las energías, no es como dominar a los seres, sino que educarlo con una formación muy buena, más que los hijos, entonces tienen que ser bien bien bien formados estos

espíritus, van a estar dentro de tu cuerpo, y por eso es importante, porque eso luego va a ser tu vida, en realidad.

Entonces mucha gente se hace *unwishín* por ego, y cuando se hace por ego, no cuida la educación de los espíritus (...). Mucha gente ha perdido su hijo, su esposa, porque otro *unwishín* le ha hecho algo, y por venganza, por querer hacer daño, ese *unwishín* luego está ahí, tan desordenado. Entonces, cuando uno se forma para ser *unwishín* por ego, los espíritus van a ir contra él, pero él no sabe lo que está haciendo porque no tiene mucha experiencia, no tiene capacidad para controlar las energías, pero se cree que ya domina todo el poder (...)

A mí también me ha llegado un pensamiento así, ¿no? (...) que cuando te formas como *unwishín*, ¡fuego!, tú eres un fuego superior que predomina todo el universo, te llega ese pensamiento y ves que tu maestro es un fuego pequeño, como una brasa que no calienta mucho, pero tú te ves como un fuego que domina todo el universo y que está bajo mi control: ese es el ego de la humanidad, cuanto más poder tienes más egoísta (...), entonces te dice tu maestro: ¡No pienses de esta manera!. Entonces el maestro es un moderador, que como estamos tomando ayahuasca los dos, te ve que estás así [Ricardo se ríe con fuerza], que uno se cree invencible, y el maestro te ve que estás inflamado, pero no eres más que una pequeña ascua, y dice: ¡Cuidado con ese pensamiento porque por ahí no va el pensamiento!, y entonces vuelves a caer en el suelo y dices, buah, pues sí... Tu maestro te da un toque, entonces es como despertar y centrarte en lo que estás haciendo, y pasa eso, y a mí me ha pasado también, y a mi maestro, que era maestro de mi padre (...). Tú alumbras todo lo que está al alcance de tus ojos y piensas ¿mi maestro verá también esto, o es que no ve?, y de repente piensas, ‘no sé si mi maestro es *unwishín* o no es *unwishín*’ [Entonces su maestro le dice a Ricardo] Amigo, no pienses de esta manera porque eso no va por ahí. (Ricardo)

La dieta se termina cuando ya llega la bendición de los alimentos, “que terminas ya hecho pellejo [risas], muy delgadito”. Para Ricardo la parte más difícil de la formación

llega cuando uno se adentra solo en la selva para hacer un retiro, y conocer las plantas, “porque la mente confunde y engaña mucho. Es un paso que muchos no llegan a dar”. Muchos hacen dietas, pero pocos van más allá, y “no tienes tantas herramientas para poder manipular” las distintas energías que pueden afectarle a él o a su propia familia, por lo que deben recurrir a otro *unishín*.

Es como ir a la universidad, [con las dietas la formación] no ha terminado, porque también esto es como una universidad, pero mucho más que eso, pero no tiene fin. Incluso hay algunos que se han hecho *unishín* en seis meses y ya se han metido a curar, y entonces han ido bajando su energía, no han ido a investigar profundamente, a tomar y a estar solos, siempre han sido dependientes de su maestro, y entonces han quedado ahí. (Ricardo)

Hay muchos que se quedan en ese punto de su formación, en las dietas, y “no buscas más información contigo mismo, porque cuando uno es *unishín*, la verdad te la dice la misma planta, lo que es incluso lo que te puede pasar, no sólo como *unishín* sino con tu vida”. Estando en la selva, el *unishín* que está estudiando las plantas bajo los efectos de la ayahuasca llega a enfermar, y deja de tomar ayahuasca porque “el engaño de la mente le hace creer que la ayahuasca es lo que le enferma”. Cuando se le pasan los efectos de la ayahuasca, “ve la ayahuasca allí y la persona [a sí mismo] aquí”. Es decir, se produce lo que podríamos calificar de un divorcio espiritual entre el *unishín* y la ayahuasca. Para Ricardo, el problema se encuentra en el apego a las cosas. Es decir, el *unishín* no ha sido capaz de traspasar un determinado punto de identificación de él con la ayahuasca, no ha logrado sentirse la *misma* ‘medicina’, y se ha separado de ella identificándola como la causante de la enfermedad, como algo ajeno a sí mismo y como algo dañino para su ser. No ha pasado la prueba, y su formación queda detenida en ese punto.

La formación del futuro *unishín* parece incluir la transmisión de poder o conocimiento mediante la transmisión directa de ‘energía’ del maestro al aprendiz, que implica establecer un vínculo entre dos personas de cuya naturaleza apenas se conoce nada. Ricardo habla de esa transmisión como si fuera un ‘pack’ completo, único, bien definido, un acto determinado y concreto de transmisión de algo que es al mismo

tiempo energía/poder/conocimiento. Ricardo lo resume afirmando que “la transmisión es algo sencillo, pero también fuerte”. Esta transmisión Ricardo la sitúa en tres contextos: entre dos *uwishín* que deciden compartir sus energías y técnicas propias porque consideran que pueden complementarse bien, y adquirir así nuevas ‘herramientas’ de “sanación y curación”, tras lo cual ambos *uwishín* pasan a llamarse ‘amigos’; en el contexto de la dieta, en la que el maestro transmite sus energías y técnicas a su aprendiz; y una transmisión especial que se da cuando un *uwishín* siente que va a morir, “cuando va a desencarnar, tiene que dejar todas sus herramientas, incluso sus instrumentos”. Para Ricardo “herramientas son técnicas de trabajo, su energía de poder curativo y sanador”. Los *uwishín* saben cuándo van a desencarnar, más o menos, y la causa por la que desencarnan, y entonces llaman a la persona a la que le van a ‘dejar’ sus conocimientos, pero tiene que ser una persona espiritual, no escogen a cualquiera, tiene que ser “una persona de gran confianza”. Entonces se hace una ceremonia con *natem* (ayahuasca), sólo el transmisor y el receptor de los conocimientos. Se toma gran cantidad de *natem*, y el *uwishín* “extrae todos sus poderes” con la fuerza del *natem* y los transmite al receptor a través de la boca, o abriendo un ‘canal’ en la coronilla de la cabeza. Ricardo se refiere también a esos ‘poderes’ y ‘energías’ como ‘conocimiento’, que relaciona con piedras de cristal, anacondas, águilas, coleópteros, “infinitud de energías y poderes dentro de su cuerpo”. “El poder espiritual se transmite a una persona porque el cuerpo ya no lo necesita”. Toda la energía del *uwishín* se introduce totalmente en el receptor, que actúa como un “escudo”, que protege, y el donante “queda solo físicamente”. Cuando se acaba esa sesión el donante tiene una recaída física, sigue siendo el mismo pero sin esa fuerza espiritual. El receptor se queda cuidando al donante, hasta que ‘desencarna’. Entretanto, el donante habla de sus experiencias, cuenta sus historias, la forma cómo hay que trabajar, cómo hay que vincularse con la naturaleza, porque cada uno tiene su técnica de elaborar medicinas, y conoce unas determinadas plantas.

Para Ricardo, se necesita dedicar “mucho tiempo de investigación” en la formación para llegar a ser *uwishín*, para adquirir conocimiento personal acerca de varias materias: en primer lugar, aprender y profundizar en los efectos, la composición, la forma como se va a utilizar, la cantidad, y la dosis de la ayahuasca; en segundo lugar, aprender las

muchas formas de interpretar la experiencia, algo que se va descubriendo conforme se va trabajando con la planta como “persona espiritual” (*unwishín*), y cuando se es chamán, “profundizas mucho más, investigas más, descubres más”; en tercer lugar, crear las propias herramientas de trabajo que van a necesitar las personas, pero lo más importante, crear las herramientas que necesita uno mismo para poder sanarse a sí mismo.

4.4. Ser chamán en una sociedad no chamánica

El desarrollo de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España se enfrenta a importantes obstáculos. El primero de ellos es cómo desarrollar la propia chamanidad, teniendo que viajar miles de kilómetros a la selva para formarse, y luego reintegrarse en una sociedad tras haber experimentado un cambio ontológico en su concepción de la realidad. En segundo lugar, cómo proveerse de ayahuasca para celebrar las ceremonias, en un contexto legal de incertidumbre jurídica, en el que traer ‘medicina’ de la selva puede implicar una condena de cárcel. En tercer lugar, cómo introducir una práctica chamánica en una sociedad que carece de un conocimiento animista, y en la que la espiritualidad se confunde con la espiritualidad asociada a la religión católica.

Cuando una práctica exótica como la chamánica se empieza a desarrollar en un ámbito tan ajeno como es el de la sociedad española, necesita de un *contexto de inserción* a través del cual integrarse. El contexto de inserción se puede caracterizar como un ámbito de integración ya existente, aunque marginal y subalterno, en el espacio sociocultural dominante, que reúne las condiciones mínimas o necesarias para recibir la práctica foránea, y la capacidad de ofrecer un marco de interpretación, traducción y adaptación de la práctica foránea al marco local. En España, el contexto de inserción de las primeras ceremonias de ayahuasca, dirigidas por miembros del Santo Daime, es el programa de formación psicoterapéutica dirigido por el psiquiatra Claudio Naranjo (epígrafe 4.4.4.), y la inserción se hace posible gracias a que los participantes “habían atravesado por un proceso profundo de autoconocimiento y de práctica espiritual” (Naranjo, 2012:331). Años después, un contexto psicoterapéutico que emplea

sustancias psicoactivas sirve de contexto de inserción del vegetalismo. A su vez, estando ya el Santo Daime inscrito en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, la modalidad religiosa sirve de contexto de inserción de la modalidad chamánica originaria, representada por Ricardo Awananch, que Ricardo vive como hecho social total.

Hay ejemplos de contextos de inserción que resultan fallidos, como el intento de introducción de la modalidad chamánica religiosa a través de un contexto de prácticas asociadas a la Nueva Era. Balzer (2005:60-66; cf. Balzer, 2002) describe los problemas que surgen en las primeras ceremonias del Santo Daime en Alemania, que se celebran en diciembre de 1993. Estas ceremonias se anuncian a través de una revista de Berlín como un “legendario ritual chamánico desde el Amazonas”. Quienes llamaban para pedir más información, se les mandaba un folleto de una organización dedicada a organizar actividades asociadas a la Nueva Era, y las ceremonias se presentaban como otro taller “chamánico” más de los que organizaban. En el texto enviado se habla de experimentar profundos estados de éxtasis y felicidad, libre de todo efecto secundario negativo sobre el cuerpo o la mente. El día anterior a la ceremonia se organiza un encuentro informativo con quienes dirigirán las tres ceremonias previstas. Durante el encuentro no se hace especial hincapié en los efectos psicoactivos de la ayahuasca, sino que se dice que los participantes podrían experimentar “revelaciones”. Se explica igualmente la historia del fundador del Santo Daime, y a continuación su doctrina, una mezcla de animismo y cristianismo, y la importancia que concede el Santo Daime a figuras como Jesucristo, la Virgen María o San Juan. El auditorio reacciona con una “absurda [‘bizarre’] discusión acerca de la autenticidad de Jesucristo y la correspondiente doctrina católica”. Balzer califica la discusión como “absurda” porque los asistentes habían acudido para participar en un ritual religioso, no a cuestionar sus fundamentos, y menciona la actitud de rechazo del movimiento Nueva Era en Alemania hacia lo cristiano. Ya desde la primera ceremonia muchos participantes empiezan a sentir efectos que no se ajustan a la información del folleto publicitario. Una de las organizadoras comenta a Balzer que en las ceremonias del Santo Daime que habían tenido lugar en Amsterdam unas semanas antes, la mitad de los participantes habían abandonado las ceremonias tras el primer día. En Alemania, en los días

sucesivos, el ritual se va adaptando a las circunstancias, y el hecho de que quien dirige las ceremonias trata de ayudar a los participantes que están pasando por ‘procesos’ difíciles, recomendándoles creer en Dios y en los santos, y en la conveniencia de dirigirles oraciones, no contribuye a mejorar la situación. Al año siguiente, en 1994, un periodista participa en una ceremonia del Santo Daime en Stuttgart, y al día siguiente experimenta un estado de ánimo desolador. El periodista describe su experiencia como un viaje al horror causado por una “droga”, y manda su relato a la revista *Der Spiegel*, y a la policía. La investigación policial hace que otras ceremonias programadas se suspendan. En opinión de Balzer, estos hechos constituyen un ejemplo de “transposición fallida de un ritual de un contexto cultural a otro”.

Del relato de Balzer se deduce que esta “transposición fallida” se debe a la combinación de tres circunstancias: unas expectativas que no se cumplen debido a una información previa deficiente, unos efectos psicoactivos de la ayahuasca inesperados, y un rechazo antirreligioso. Estos son algunos de los obstáculos que trato de señalar a continuación, así como los contextos de inserción y de integración que se dan en España, a través de los cuales tienen lugar las ceremonias de ayahuasca.

4.4.1. La carrera chamánica en España

En el epígrafe 3.5.2. ya señalé algunos aspectos generales relativos a la carrera chamánica asociados a la noción de chamanidad y chamanismo. En este epígrafe me centraré en los obstáculos que encuentra el chamán para formarse, y para integrarse en una sociedad no chamánica como la española. Quien nace en España, y su camino le lleva hacia una chamanidad de tipo amazónico, deberá formarse como chamán con las limitaciones que supone vivir lejos de la selva, y en una cultura ajena a la cosmovisión chamánica. Por estas razones de orden práctico, es improbable que un chamán español alcance el poder de un chamán nativo de la selva. Lo mismo para el occidental que para el nativo, la formación chamánica es dura y larga. Cuantas más dietas se hagan, más conocimiento adquirirá, y más poder tendrá. Todo dependerá de la voluntad de aprender, del tiempo y del dinero disponibles. Pero el chamán español no sólo viaja a la

selva en su periodo de aprendizaje inicial. La chamanidad es un proceso de formación continuada que requiere realizar dietas no sólo para adquirir nuevas ‘herramientas’, sino también para sanarse y ‘limpiarse’. Este camino de aprendizaje ininterrumpido a veces es descrito como “el camino de la serpiente”, porque al igual que la serpiente no puede desandar, cuando se inicia la formación chamánica se inicia un camino que no tiene vuelta atrás.

Cuando un ‘gringo’ muestra su deseo de formarse como chamán, en primer lugar debe enfrentarse con el escepticismo de los chamanes nativos. Josep menciona que en el alto Amazonas el ‘gringo’ es considerado una ‘mierda’, y que no tiene capacidad ni conocimiento para trabajar con las ‘plantas maestras’, frente al chamán que nace en un linaje de chamanes, que ya trae muchas cosas “de serie” o “de fábrica”. Por ello es relevante los distintos momentos en los que pude constatar, a lo largo del trabajo de campo, el reconocimiento que dan los chamanes nativos amazónicos al trabajo que realizan sus colegas occidentales. Al finalizar una de las ceremonias de ayahuasca llamadas “de alianza”, celebrada en España, Ricardo Awananch muestra su contento porque se había sentido “como en casa”. Acostumbrado a trabajar solo, y con pocas ocasiones de viajar a Ecuador para que su padre le pueda ‘limpiar’ y “fortalecer su energía”, muestra su satisfacción especialmente por el ‘soplado’ de tabaco entre los chamanes participantes antes del cierre de la ceremonia: “Éso es lo bueno, es el chamanismo de verdad, los chamanes hacen eso, si yo estoy malo tú tienes mi energía (...), entonces tú me limpias a mí y me curas”. En la dieta que llevo a cabo en 2012 cerca de Chazuta, en las tres ceremonias de ayahuasca dirigidas por W.T. sus ícaros se alternan con los de Carlos. Tras las ceremonias, W.T. nos habla de su abuelo, un famoso curandero del Departamento de San Martín, y nos explica cómo este cantaba los ícaros, qué significan, y para qué sirve cada uno. En una ocasión señala expresamente que tanto él, W.T., como Carlos, que tiene a su lado, hacen las ceremonias como las hacía su abuelo ya fallecido. La única diferencia que señala W.T. es que su abuelo “sólo cantaba en horas precisas, dos icaros en dos horas”, mientras que ellos cantan ícaros a lo largo de toda la ceremonia. En el capítulo 6, donde describo la dieta de tabaco que llevo a cabo en la ciudad peruana de Iquitos, en 2013, analizo el trabajo de Ernesto, tabaquero peruano, y su relación con Josep,

ayahuasquero catalán, y señalo cómo ambos logran establecer una relación de “hermanos espirituales” basada en el respeto y reconocimiento mutuo, que si bien es algo excepcional, no es algo imposible. Ambos consideran que trabajan en una misma dirección y comparten una misma ‘energía’, pero al mismo tiempo son conscientes de que cada uno hace un tipo de trabajo, y que Josep nunca pretenderá ser Ernesto, ni Ernesto, Josep. Para Josep su trabajo con la ayahuasca consiste en “abrir corazón y conciencia”, y es complementario con el que hace Ernesto, que consiste en ‘limpiar’ el cuerpo y hacer que salga “su luz”. W.T., Ernesto y Ricardo, así como otros chamanes nativos mencionados en este trabajo, como Juan Flores, sí reconocen la capacidad de algunos occidentales para trabajar con las ‘plantas maestras’.

En segundo lugar, los chamanes españoles se enfrentan al escepticismo en una sociedad no chamánica como la española. Para el occidental que desea trabajar con respeto con las ‘plantas maestras’ se le hace obvio, como señala Carlos, que “cada uno tiene que estar en su sitio, y no tratar de ser «Carlos Águila Moteada» o «Paco Nube Roja»”. O como afirma Juan Carlos, líder daimista: “un chamán no se hace vistiendo la *indiamentaria*. No somos indios, ni tampoco lo buscamos”. Por lo general, el español que inicia un proceso de formación chamánica se debe a que ha vislumbrado la existencia de una realidad espiritual que parece trascender su cosmovisión naturalista de la realidad, y por los motivos que sean, se siente llamado a profundizar en ese camino. Descola (2005:60) lo describe de manera crítica cuando señala que esa “continuidad entre humanos y no-humanos” que tuvo él mismo el “privilegio” de observar “en un rincón perdido de la Amazonia”, le animó a establecer en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* esa continuidad que “se hallaba en realidad muy expandida y difícilmente podía derivar de un fondo ideológico común que se hubiera difundido poco a poco hasta irrigar buena parte del planeta...”. Efectivamente, esa continuidad de carácter animista es más bien la norma más que la excepción en las cosmovisiones de las distintitas culturas humanas, salvo en el naturalismo occidental, que representa una excepción “completamente exótica en comparación con las elecciones efectuadas por el resto de la humanidad” (Descola, 2005:110). Este camino que se le abre al occidental es un camino de conocimiento en el que descubre que los “espíritus” poseen un “estado de «cultura»”, por tomar la expresión de Descola (2005:199).

Del estudio de las relaciones de pareja que se dan entre los chamanes mencionados en este trabajo, y entre otras muchas personas, principalmente miembros de las iglesias ayahuasqueras, que mantienen un fuerte compromiso personal con el ámbito ayahuasquero, se observa que mantenerse en este ‘camino’ no se hace sin costes, siendo el coste familiar uno de los precios más caro de pagar. Cuando una pareja se forma habiendo, por lo general él, ya iniciado su proceso de chamanización, ellas lo pueden aceptar inicialmente con curiosidad, y tarde o temprano pueden tomar ayahuasca, descubriendo una práctica espiritual con la que podrán sentirse identificadas o no. Cuando existe una relación de pareja estable, pudiendo haber incluso hijos entre ambos, los procesos de chamanización tardíos suelen provocar un choque entre los cónyuges debido a los cambios cosmovisivos que provoca en quien ha iniciado el proceso de chamanización. El proceso de chamanización puede ocasionar, y no es infrecuente, la ruptura de la pareja. Cuando no es así, obliga a redefinir las bases de la relación interpersonal debido al desarrollo de pautas de conducta que se salen fuera de lo puede considerarse como ‘normal’, relacionadas con cambios en la alimentación, restricciones sexuales, cambio de valores que pueden afectar a un cambio en las amistades, aficiones, inquietudes e intereses intelectuales; ausencias prolongadas del domicilio familiar para realizar dietas en la selva, ausencias para participar en ceremonias que se celebran por lo general de noche los fines de semana, etc. Integrar las experiencias con las ‘plantas maestras’ en la vida cotidiana, como señala Juan Carlos, líder daimista, “es un encaje de bolillos, es como vivir en dos mundos”. Para una mitad de la pareja la práctica chamánica es una fuente de conflictos; para la otra mitad es un deber ineludible para con la propia vida.

La existencia de hijos menores de edad puede suponer problemas añadidos. La ausencia a veces prolongada del progenitor, como señala Josep en su caso, no es comprendida por los hijos, que es vivida como un abandono, como ausencia de cariño. Este problema no es exclusivo de los chamanes españoles, sino que también lo viven los chamanes indígenas. Ricardo recuerda los largos periodos de aislamiento de su padre en la selva:

Sí, yo he visto a mi padre desde muy pequeño, cuando fue formándose también, que su maestro era Wampash, está por ahí anotado, ¡muy meticuloso con las cosas! Pescado comía y no me dejaba tocarme, nada, ni acercarme, vivía aparte, fuera de mi madre, a los cinco años veía eso, ¿no?, y a los seis años [de edad], cuando yo ya me fui preparar tabaco para él, entonces preguntaba a mi madre [Ricardo dice 'mi madre me preguntaba'] ¿por qué papá no está con nosotros? porque no nos quiere, ¿no? [Su madre le decía] 'No, tú también eres uno de ellos, te has formado. Tu padre está, ¿como se dice....? ha pedido una energía, se dice 'meschurap', ha pedido una energía a su amigo, pues luego va a ser tu maestro también y tu padre te va a cuidar a ti. (Ricardo)

En ocasiones, para obtener la custodia de los hijos en caso de divorcio, se ha empleado contra alguno de los progenitores la argumentación de que tomaba una “droga” llamada ayahuasca, o que pertenecía a una secta religiosa. Sea como fuere, para el chamán, enfrentarse a los conflictos con su pareja, o con sus hijos, a la incompreensión de su familia, puede ser una de las pruebas más duras que deba pasar para afirmarse en su condición de tal.

4.4.2. El estatus legal de la ayahuasca en España

Más allá de las dietas que el chamán procura realizar en la amazonia, al menos una vez al año, el principal vínculo que liga al chamán con la selva es la propia ayahuasca. En ocasiones, el chamán aprovecha el viaje de la dieta para adquirir ayahuasca ya elaborada. En otras ocasiones, viaja a alguno de los países suramericanos que cuenta con selva tropical, para participar en ceremonias que duran varios días, y en las que se elabora la ayahuasca, que luego trae consigo para sus ceremonias. En el momento de atravesar la aduana corre el riesgo de ser detenido, dado que la ayahuasca suele contener DMT, una sustancia fiscalizada internacionalmente. La ayahuasca, no obstante, no está formalmente prohibida en España, y la posibilidad de ser detenido no es sino otro obstáculo más que debe solventar el chamán que trabaja en España. Algunos psicoterapeutas emplean lo que se conoce como análogos de la ayahuasca, o

anahuascas (Ott, 1994), que son bebidas con propiedades farmacológicas análogas a la ayahuasca e inducen, aparentemente, similares efectos subjetivos. La anahuasca puede elaborarse con muy diversas plantas, que pueden adquirirse en España sin necesidad de viajar hasta la selva. Sin embargo, para el chamán altoamazónico, la ayahuasca es una ‘planta maestra’, y es ‘medicina’, y desde su cosmovisión carece de sentido emplear una anahuasca como si fuera ayahuasca. Para el chamán, lo relevante de la ayahuasca es su ‘espíritu’, no sus propiedades farmacológicas. Desde la lógica chamánica, caso de utilizar una anahuasca, el chamán antes debería conocer si dicha anahuasca puede ser considerada como ‘planta maestra’.

La Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) es el órgano de control encargado de vigilar la aplicación de los tratados de fiscalización internacional de drogas, creado en el año 1968 según lo dispuesto en la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes (ONU, 1961). La JIFE ha expresado en varias ocasiones que ninguna planta está fiscalizada en virtud de la Convención de 1971 de psicótopos. En su Informe Anual del año 2010, la JIFE señala en su párrafo 284 y 285:

“284. Muchas plantas que contienen sustancias psicoactivas con propiedades estimulantes o alucinógenas, así como preparados elaborados con esas plantas, tienen usos tradicionales en algunos países o regiones, por ejemplo, en ritos religiosos. De conformidad con la Convención de 1961 y de esa Convención enmendada por el Protocolo de 1972, las plantas que son fuente de estupefacientes, como la de cannabis, la adormidera y el arbusto de coca, están sometidas a medidas de fiscalización específicas. En cambio, aunque algunos ingredientes activos con efectos estimulantes o alucinógenos contenidos en ciertas plantas están sometidas a fiscalización en virtud del Convenio de 1971, *actualmente no hay ninguna planta fiscalizada de conformidad con ese Convenio ni con la Convención de 1988. Tampoco los preparados (por ejemplo, las decocciones para consumo oral) elaborados a partir de plantas que contienen esos ingredientes activos son objeto de fiscalización internacional.*

285. Algunos ejemplos de esas plantas o materiales vegetales son el khat (*Catha edulis*), cuyos ingredientes activos catinona y catina están incluidos en las Listas I y III del Convenio de 1971; la *ayahuasca*, un preparado de plantas originarias de la cuenca del Amazonas, principalmente la *Banisteriopsis caapi* (una enredadera de la selva) y otra planta rica en triptamina (*Psychotria viridis*) que contiene varios alcaloides psicoactivos como la DMT.”. (JIFE, 2011:51-52. Cursiva añadida)

En el Informe de la JIFE de 2012 se afirma en su párrafo 329 que:

“En la actualidad no hay ninguna planta, ni siquiera las que contienen ingredientes psicoactivos, que esté sujeta a fiscalización con arreglo al Convenio de 1971, aunque en algunos casos los ingredientes activos que contienen pueden estar sometidos a fiscalización internacional. Por ejemplo, la catina y la DMT son sustancias sicotrópicas incluidas en la Lista I del Convenio de 1971, *en tanto que las plantas y los preparados de origen vegetal que las contienen, a saber, el khat y la ayahuasca, respectivamente, no están sujetos a restricción ni medida de fiscalización alguna.*” (JIFE, 2013:51. Cursiva añadida)

A pesar de lo afirmado por la JIFE acerca de la no fiscalización de la ayahuasca, según datos del Departamento de Aduanas e Impuestos Especiales de la Agencia Tributaria, desde 2011 hasta el 15 de marzo de 2013 se detuvieron a treinta y siete personas “por delitos de contrabando y contra la salud pública relacionados con el tráfico ilícito de esta sustancia [ayahuasca]” (Subdirección General de Operaciones, correo electrónico, 15 de marzo de 2013). Entre los detenidos se encontraban miembros de las dos iglesias registradas oficialmente en España, el Santo Daime y la União do Vegetal, que emplean la ayahuasca como su sacramento. Preguntado el Departamento de Aduanas por la base jurídica de las detenciones, contesta:

“En contestación a su correo, le informo que la base jurídica por la que el Departamento de Aduanas ordena la detención de personas que importan Ayahuasca es la siguiente: el principal componente de la misma es el DMT (N,N-dimetiltriptamina) y esta sustancia se encuentra dentro de la Lista I de

sustancias psicotrópicas, recogida en el Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 21 de febrero de 1971 (suscrito por España mediante instrumento de Adhesión, el 2 de febrero de 1973) quedando sometidas a la fiscalización del derecho internacional y cuyo uso esta prohibido tal como indica el artículo 7.a de dicho Convenio, excepto el que con fines científicos y fines médicos muy limitados hagan personas debidamente autorizadas en establecimientos médicos o científicos que estén bajo la fiscalización directa de sus gobiernos o expresamente aprobados por ellos.” (Subdirección General de Operaciones, correo electrónico, 5 de abril de 2013)

La Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca tenía constancia a mediados de 2014 que de los procedimientos penales iniciados, nueve se habían archivado y siete habían concluido con sentencias absolutorias, sin que se hubiera producido hasta la fecha ninguna sentencia condenatoria por importar ayahuasca a España. Según se desprende de las sentencias y los autos de archivo, las absoluciones se deben, en una mayoría de casos, a que en los análisis químicos efectuados a la ayahuasca no se pudo determinar la cantidad de DMT que contenía. En tres ocasiones las sentencias argumentan que la ayahuasca, al ser una bebida procedente de una decocción de plantas, no está fiscalizada internacionalmente.

Ante esta situación de inseguridad jurídica en la que se reconoce la no fiscalización internacional de la ayahuasca, al tiempo que se producen detenciones, la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca encarga un informe jurídico para tratar de dictaminar el estatus legal de la ayahuasca en España (Casas y Castro, 2014). En este Informe se señala cómo en el Código Penal español los delitos contra la salud pública por asuntos de drogas son delitos penales “en blanco” en el sentido de que se establecen penas por traficar con drogas, pero no se hace una relación de qué sustancias son consideradas “drogas”. Para saber qué es “droga” y qué no es “droga”, desde el punto de vista legal, se debe acudir a los Convenios internacionales sobre drogas suscritos por España, como son la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes (ONU, 1961), y el Convenio de Viena sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971 (ONU, 1971). En la lista de sustancias fiscalizadas anexa al Convenio de 1971 figura la DMT, así como otros

principios activos, pero en ningún caso plantas o seres vivos que puedan poseer esos principios activos. La Convención de 1961 sí incluye plantas de forma explícita, como la adormidera, el arbusto de coca o la planta de cannabis. De lo que se desprende que, cuando hay voluntad de fiscalizar una planta, ésta aparece incluida en las listas de la JIFE. Llegados a este punto, los autores del informe jurídico se plantean lo que consideran la pregunta clave para orientar su dictamen: “*¿Se encuentran fiscalizadas las plantas que contienen algún principio activo incluido en las listas anexas al Convenio de 1971?*”

Del artículo 32.4 del Convenio parece deducirse que las plantas que contienen principios activos fiscalizados también están fiscalizadas. Sin embargo, los autores del informe sostienen que de la lectura del primer párrafo del artículo 1 del Convenio se puede deducir lo contrario. En este texto se indica que para interpretar las listas que contienen las sustancias fiscalizadas hay que tener en cuenta las “indicaciones expresas”. Estas “indicaciones” proceden, en concreto, de la JIFE, que, como he señalado más arriba, se crea en 1968 a instancias de la Convención de 1961. Y las “indicaciones expresas” de la JIFE acerca de la ayahuasca son las que he citado más arriba procedentes de sus Informes Anuales, donde se afirma que la ayahuasca no está fiscalizada.

Para los autores del informe es claro que la ayahuasca no está fiscalizada, pero aun así, y siguiendo la interpretación de otros expertos jurídicos, valoran la posibilidad de que si bien la JIFE afirma que la ayahuasca no está fiscalizada, al mismo tiempo parece estar mandando un mensaje a los gobiernos para que la regulen, por lo que se podría considerar que se están dando los primeros pasos para su fiscalización.

Un posible motivo por el que el Convenio de 1971 no fiscaliza ninguna planta puede deberse, según los autores del Informe, a que si se prohibieran las plantas que contienen alguno de los principios activos fiscalizados, “se estaría prohibiendo gran parte de la flora del mundo”. Pero más allá de estos argumentos, “lo único relevante es la tipicidad penal”, un “principio básico del derecho penal [que] supone que sólo puede condenarse a una persona por haber cometido una acción u omisión que se ajusta a los presupuestos detalladamente establecidos como delito o falta dentro de un cuerpo legal. En consecuencia, si la tipicidad del delito contra la salud pública requiere que la

sustancia sea considerada droga, y este hecho se cumple si la sustancia está fiscalizada internacionalmente, el hecho de no estarlo supone que no se cumple el tipo penal del delito.”

A pesar de todo ello, y como señalaba más arriba, el argumento empleado por el Departamento de Aduanas de la Agencia Tributaria para ordenar la detención de personas por importar ayahuasca es que el “principal componente de la misma (sic) es el DMT (N,N-dimetiltriptamina) y esta sustancia se encuentra dentro de la Lista I de sustancias psicotrópicas” El debate entre el todo, la ayahuasca, y la parte, la DMT, no llega a resolverse en el Informe. Según de las Casas y Castro,

“Un análisis puramente lógico nos lleva a afirmar que, dado que la ayahuasca no está fiscalizada, la DMT en ella contenida tampoco lo está. Si el todo no es droga, mientras la parte siga siendo parte del todo, aquélla tampoco puede serlo.

Es decir, si la DMT está contenida en la ayahuasca o en una planta como un principio activo más entre otros muchos, esta DMT no puede considerarse droga a efectos de nuestro Código Penal. Sólo se consideraría como tal cuando se encuentra aislada de su fuente natural y su producción tiene su origen en un proceso de síntesis química, síntesis que nunca se produce en un proceso simple de decocción.” (Casas y Castro, 2014)

Por tanto, y a pesar de todo lo dicho anteriormente, si se inicia un procedimiento penal por incautación de ayahuasca al haberse detectado DMT, los autores del Informe subrayan que “es importante que se determine la cantidad exacta que contiene lo incautado, y que la causa continúe su instrucción de acuerdo a la cuantificación de DMT contenida en la ayahuasca. (...) dado que lo que puede considerarse droga no es la ayahuasca, sino la DMT que podría extraerse de ella”. El Informe concluye afirmando que “para que una acusación prospere debería contar con un informe pericial que determine si la extracción de la DMT es posible desde la sustancia incautada, y si es así, que determine qué cantidad podría obtenerse.” En resumen, el debate acerca de la legalidad de la ayahuasca no es concluyente, y da pie para que se sigan produciendo detenciones, que hace que las ceremonias de ayahuasca se celebren en un permanente estado de inseguridad jurídica.

4.4.3. Apuntes sociodemográficos del ámbito ayahuasquero español

En el año 2000 son detenidos en el aeropuerto de Barajas varios miembros de la iglesia del Santo Daime procedentes de Brasil que venían a dirigir unas ceremonias de ayahuasca en España. Algunos medios de comunicación publican la noticia, en la que se entremezclan los términos ‘secta’ y ‘droga alucinógena’: el diario ABC (7 de abril de 2000, página 9), publica la noticia de la intervención de “dos bidones con sustancias alucinógenas” a un grupo presuntamente relacionado “con la secta brasileña Santo Daime”; el diario El País (7 de abril de 2000, página 34) titula la noticia “[L]a policía investiga una supuesta secta que consume un alucinógeno en sus ritos”. En España se han producido desde entonces decenas de detenciones, lo que obliga a ser prudentes a la hora de aportar determinados datos del ámbito ayahuasquero, en concreto la identidad de las personas que dirigen las ceremonias, así como la de los participantes, y los lugares donde se celebran las ceremonias. El estudio del ámbito ayahuasquero se enfrenta a una doble invisibilidad debido a que es objeto de una doble estigmatización (cf. epígrafe 2.2.1.), como ilustran las noticias de los dos diarios citados: en primer lugar, debido al carácter sectario con el que se identifican prácticas espirituales y religiosas minoritarias (Prat, 1997), y en segundo lugar, la estigmatización que sufren los usuarios de la ayahuasca, al ser identificados como usuarios de drogas (Romaní, 1999). Demostración de la dificultad por descubrir y cuantificar prácticas asociadas al uso ceremonial de plantas psicoactivas como la ayahuasca o el peyote, es el hecho de que pasaran totalmente desapercibidas en el censo de prácticas y cultos minoritarios de carácter religioso que efectuó la Fundación Pluralismo y Convivencia (José María Contreras, comunicación personal, 24 de octubre de 2013).

No se conoce a ciencia cierta el número de personas que dirigen ceremonias de ayahuasca en España. Se puede estimar en unas sesenta las personas que dirigen sesiones regularmente en España, y las personas que visitan esporádicamente España podría cifrarse en una decena. En 2011 Amek (pseudónimo) me comenta que las personas que dan regularmente ayahuasca en España podían ser unas setenta, y las

personas itinerantes podrían ser unas cincuenta. A lo largo del año 2010 reuní toda la información disponible acerca de sesiones que se anunciaron ese año en España, y estimando el número medio de participantes por sesión, y estimando que el número de participantes nuevos podría suponer un 10% de los participantes, obtuve los siguientes datos: 317 ceremonias, 10.173 participantes en total, de los cuales 1.017 serían personas que tomaban ayahuasca por primera vez. En estos cálculos hay que considerar que las iglesias ayahuasqueras tienen un amplio calendario de sesiones y sus grupos son numerosos, estimando que unas 200 ceremonias, y unos 8.000 participantes corresponden a esta modalidad religiosa. En 2009 los miembros del Santo Daime (CEFLURISE) en España eran 250, y otras 300 personas asistirían con cierta regularidad a sus ceremonias (López-Pavillard y de las Casas, 2011:366). En 2008 los miembros de la União do Vegetal censados en su sede Inmaculada Concepción eran 56 (comunicación personal, 29 de abril de 2008). Corbera (2012:15) estima que en Cataluña, seguramente la comunidad, seguida de Madrid, donde se da un mayor número de ceremonias de ayahuasca, hay diecisiete grupos estables. Hanegraaff (2011), en su estudio del ámbito ayahuasquero en Holanda, señala la dificultad de obtener datos cuantitativos acerca del número de personas que han tomado o toman ayahuasca regularmente, y del número de grupos o redes activas en este ámbito, debido a la ausencia de “estructuras organizativas estables y a la naturaleza constantemente fluctuante de las redes ayahuasqueras”, lo que recabar dichos datos cuantitativos “parece próximo a lo imposible” (Hanegraaff, 2011:86). Cuantificar el número de participantes parece aún más difícil debido a la variabilidad en el tamaño de los grupos. Luego hay un número indeterminado de personas que acuden con regularidad a las ceremonias, y otras que sólo acuden en una ocasión.

Los chamanes son en su gran mayoría varones, y puede que las mujeres que dirigen ceremonias de ayahuasca no supere la media docena. También se dan dos casos, que conozca, en que las ceremonias están presididas por parejas. En la cuantificación del número de participantes y su distribución por sexos, en 20 ceremonias celebradas entre mayo de 2009 y enero de 2012, se encontraban 192 hombres y 142 mujeres. Las edades oscilan entre los treinta y los sesenta años. Los datos disponibles (López-Pavillard, 2008:124-127) acerca del nivel educativo, actividad profesional, o adscripción religiosa

de los participantes son muy escasos, y sólo los apporto a título informativo. Comparando los resultados de un cuestionario que difundí en el ámbito ayahuasquero en 2008, con los resultados del barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de diciembre de 2007, se aprecia que el nivel educativo es superior a la media nacional, con una importante presencia de licenciados, y personas con estudios de postgrado. La mayoría parece desarrollar algún tipo de actividad económica, como profesionales, trabajadores autónomos, o asalariados de la administración pública, así como diversas actividades que quedan dentro de la economía sumergida.

En conjunto, las personas que participan en las ceremonias de ayahuasca dan la impresión de una gran heterogeneidad, y no permite concluir *a priori* cuál es la vía de acceso al ámbito ayahuasquero. Este ‘mundo’ parece colindar con numerosas redes formadas por escuelas no dominantes en Psicología (psicología transpersonal, integrativa, humanista, gestalt), practicantes de técnicas terapéuticas asociadas a la Nueva Era (constelaciones familiares, respiración holotrópica, archivos akhásicos), tradiciones espirituales orientales (budismo, zen, taoísmo), técnicas orientales de tipo energético (tai-chi, meditación, yoga, chi-kung, reiki), terapias naturales (herbolarios, fitoterapia, flores de Bach, homeopatía, dietas, ayunos, vegetarianismo), medicinas tradicionales (ayurveda, medicina china), terapias complementarias (hipnosis, fisioterapia), tratamiento de adicciones, etc. En una misma ceremonia pueden participar un médico o un psicólogo y su paciente, una madre y su hijo, un terapeuta y su cliente, un profesor universitario y su alumno. Tratar de estudiar desde un punto de vista sociocultural a los participantes arroja una pluralidad etnográfica difícil de analizar cualitativamente: amas de casa, músicos, deportistas, antropólogos, camareros, jardineros, conductores de autobuses urbanos, policías, abogados, pediatras, administrativos, ingenieros, veterinarios, informáticos, periodistas, panaderos, profesores de instituto, enfermeros, cocineros, ebanistas, drogodependientes, judíos, católicos, budistas y musulmanes, enfermos de SIDA, sociólogos, militares, bancarios, artistas plásticos, matemáticos, funcionarios públicos, físicos, etc., etc. Por lo general, entre los participantes suele encontrarse algún profesional vinculado al campo de la salud y la sanación, ya sean del ámbito biomédico, o de las terapias alternativas. En varias ocasiones he reflexionado acerca de la ausencia de participantes originarios de

los propios países altoamazónicos, salvo en algunas ceremonias de Ricardo Awananch. Una posible razón de esta ausencia puede deberse a que, tal vez, el único elemento común que comparten los participantes que se encuentran reunidos en una misma ceremonia, es que proceden del ámbito de lo que podemos denominar el mundo del “crecimiento personal” (cf. Cornejo, 2012:341).

4.4.4. El contexto psicoterapéutico en España

La relación entre el vegetalismo y el contexto psicoterapéutico es compleja. Como señalé más arriba, el dominio psicoterapéutico actuaría como contexto de inserción de las prácticas vegetalistas en España. Por un lado los vegetalistas pueden percibir en la psicoterapia un ámbito que les permite traducir y adaptar sus prácticas chamánicas a participantes en las ceremonias de ayahuasca que proceden, por lo general, del ámbito del “crecimiento personal”, y, como vimos, varios chamanes que trabajan en España han adquirido formación psicoterapéutica. Por otro lado, los psicoterapeutas perciben en las prácticas chamánicas altoamazónicas una ocasión para, en primer lugar, legitimar, y en segundo lugar, legalizar, el empleo de sustancias psicoactivas con finalidades terapéuticas (cf. Naranjo, 2012:505-510), a causa de la prohibición que pesa sobre estas sustancias, así como su uso con fines clínicos, siendo un campo de investigación truncado que numerosos investigadores vienen denunciando con insistencia (Grof, 1980:321; Nutt, 2010; 2012; Nutt, King y Nichols, 2013; Fábregas, 2012:14). No puede descartarse tampoco que los vegetalistas vean en las prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactivas una oportunidad, a su vez, de legitimar y legalizar sus prácticas chamánicas en torno a la ayahuasca. Sin embargo, entre unos y otros se abre una brecha ontológica, en mi opinión, difícil de superar. Puede que el psicoterapeuta aborde el malestar desde una perspectiva holística, pero su formación está basada en el dualismo biomédico cuerpo/mente, y en este sentido o se es psicoterapeuta, o chamán, pero no ambas cosas al mismo tiempo.

Miguel (pseudónimo), un psicoterapeuta que dirige ceremonias de ayahuasca, considera que no hay un enfoque “correcto” y otro “incorrecto”. De hecho, Miguel percibe su

trabajo de psicoterapeuta como la de un “moderno chamán”, que trata de ayudar al paciente a que sea consciente de lo que le pasa. Para ello se *ayuda* de la ayahuasca. En opinión de un participante en ceremonias de ayahuasca, con una larga experiencia tanto en contextos psicoterapéuticos como en la modalidad vegetalista, opina que “el psicólogo nunca se pondrá por debajo de la ayahuasca. Se ven siempre a ellos mismos por encima de la labor curativa de la ayahuasca, están por encima de los demás, ellos son los terapeutas” ¿Hasta qué punto un psicoterapeuta puede trascender su condición de tal, y actuar bajo la lógica energética del chamán? En junio de 2009 presencio el diálogo entre un ‘comandante’ (persona que dirige una ceremonia) del Santo Daime, y un psiquiatra, miembro de la iglesia desde hace alrededor de veinte años, y uno de sus miembros más antiguos, que puede ilustrar una posible respuesta a esta pregunta. El Santo Daime cuenta con un protocolo para la recepción de personas que desean tomar daime por primera vez, consistente en una entrevista personal y en un cuestionario, para tratar de detectar personas que pudieran presentar algún problema durante la ceremonia. El responsable de aplicar el protocolo es el psiquiatra mencionado. Aquel día se celebraba la festividad de San Juan, la fiesta más importante del calendario del Santo Daime, y unas dos horas antes de iniciarse la celebración llegan a la iglesia unas personas que desean participar, y que no tienen experiencia previa. En opinión del psiquiatra, no se podía dejar participar a los recién llegados, ya que no daba tiempo para aplicarles el protocolo establecido. El ‘comandante’, por su parte, opinaba que no se debía limitar a nadie su participación en la fiesta grande de los daimistas, y que tratándose de la fiesta de San Juan, todos los participantes estarían bien ‘protegidos’. El psiquiatra consideraba que se debía seguir el protocolo, porque luego él se marchaba al día siguiente, y podía quedarse gente en la llamada ‘sala de cura’, un espacio anexo a la propia sala ceremonial, con camas, a donde se pueden retirar las personas que están teniendo una experiencia ‘fuerte’ durante la ceremonia. Finalmente, y quedando a disgusto el psiquiatra, se decide hacerles una breve entrevista, preguntarles si están tomando algún tipo de medicación, y darles unas recomendaciones básicas a tener en cuenta durante la ceremonia, como la de no cruzar brazos o piernas, por motivos energéticos. Según lo descrito, a pesar de la indudable experiencia del psiquiatra con el sacramento del daime, no llega a acometer el acto derogatorio de su condición científico-profesional, y es en este tipo de tesituras, en las que supuestamente se dirime

qué es una creencia y qué es conocimiento, se acaba anteponiendo el conocimiento obtenido a través de una formación académica, al conocimiento adquirido a través de la experiencia chamánica. O mejor dicho, no es que el psiquiatra considerase, en lo hondo de su ser, su práctica daimista como un tipo de creencia, sino que ante dos conocimientos de distinta naturaleza que parecen competir entre sí, prevalece el adquirido bajo su ontología materna. Y este es el límite, en mi opinión, que separa al psicoterapeuta del chamán, que hace el psicoterapeuta nunca se ponga “por debajo de la ayahuasca”.

Cuando la ayahuasca empieza a llegar a España de manera regular hacia 1988, su uso se da en un contexto donde los participantes son psicoterapeutas en general, principalmente psiquiatras y psicólogos, que incluyen el uso de sustancias psicoactivas dentro de su formación personal y profesional. En este dominio psicoterapéutico del ámbito ayahuasquero trabaja un número indeterminado pero no desdeñable de psicoterapeutas (Almendo, 2008:160), que trabajan con la ayahuasca, anahuascas, y otras sustancias psicoactivas como la LSD o la MDMA. Con posterioridad a mi trabajo del DEA (López-Pavillard, 2008:39-43), el psiquiatra Claudio Naranjo (2012) publica el libro *Ayahuasca. La enredadera del río celestial*, donde hace algunas precisiones acerca de las primeras ceremonias de ayahuasca que se dan en España, en el marco de su programa de formación denominado SAT (“Seekers After Truth”), una formación que con los años evoluciona hacia lo que denomina una “democratización de la psicoterapia”, basada en el trabajo “sobre sí mismos en un contexto de ayuda mutua” (Naranjo, 2012:334).

Este contexto psicoterapéutico de toma de ayahuasca se asemeja en diversos aspectos a la modalidad vegetalista, lo que hace que pueda percibirse el trabajo de sanación de los vegetalistas como similar a la terapia de los psicoterapeutas que emplean ayahuasca. Desde corrientes como la psicología humanista se trata de vincular la figura del psicoterapeuta con la del chamán, sosteniéndose que “psicoterapia y espiritualidad son dos caminos hacia una misma meta” (Naranjo, 2000:1), y se aplica la expresión de “nuevo chamanismo” a terapias y terapeutas relacionados con “trabajos en el ámbito psico-corporal, que difícilmente se pueden explicar racionalmente y que exigen una

intuición y una manera de sentir no fáciles de traducir al mundo teórico” (Naranjo, 2000:5). Naranjo llega a proponer la creación de “una escuela internacional en que se invite a chamanes y expertos en el uso de *alucinógenos* a participar en la formación de un amplio grupo de profesionales procedentes del mundo psicoterapéutico” (cursiva añadida), con el objetivo de preservar un conocimiento chamánico que estaría desapareciendo, y legitimar la actividad de sus diplomados (Naranjo, 2012:509-510). Para Naranjo, la enfermedad no es sino “una tiranía intrapsíquica: una condición intrapsíquica en que uno de nuestros tres cerebros ha asumido la función de rey absoluto o emperador.” (Naranjo, 2000:8). La ayahuasca permitiría “una comunicación de nuestra mente enferma con una mente sana, sabia y amorosa que vive en nosotros sin que lo sepamos (como si la hubiéramos encarcelado y luego olvidado)”, y esta comunicación no sería sino “una apertura de nuestro hemisferio cerebral izquierdo a nuestro hemisferio derecho” (Naranjo, 2012:415). Esta descripción que hace Claudio Naranjo del proceso terapéutico que se da con la ayahuasca, es análoga a la que da Josep, curandero vegetalista, en la que describe la “primera mente” como la sabia e intuitiva, y la “segunda mente” como la analítica y racional.

Por otra parte, la adaptación de las prácticas chamánicas altoamazónicas a las necesidades que se dan en España hace que sus objetivos terapéuticos se asemejen a los de las prácticas psicoterapéuticas. El chamanismo altoamazónico es un sistema tradicional de salud en el que se tratan principalmente malestares y enfermedades físicas de personas que no tienen fácil acceso a un sistema biomédico de salud, o bien actúa como un sistema de diagnóstico previo al ingreso en el sistema biomédico, o bien trata sus secuelas iatrogénicas. Ricardo, como *uwishín* shuar, observa las diferencias que existen entre Ecuador y España, y cómo varían los problemas a tratar en las ceremonias de ayahuasca:

En Ecuador hay mucha gente enferma, muchísima, en la selva, no solo en la selva, en la ciudad, enfermedad física que toca tratar con plantas naturales, porque gente que sale del hospital y que ya no puede curarse, gente que va de chamán en chamán, termina en las plantas naturales, no solo en la ayahuasca, hay otras plantas para curar. Hay gente que tiene inflamación del hígado

[entonces le doy] piripri (sic) para inflamación del hígado; «ahora tengo inflamación del riñón y de próstata» [me dice el paciente], porque ha tomado pastillas y da muchos síntomas, entonces lo que tengo que hacer es buscar una planta para dolor de hígado, para riñón y para próstata. Aquí [en España] hay muchas enfermedades psicológicas, mentales, espirituales. En Ecuador las enfermedades son sobre todo físicas. (Ricardo)

Para Josep, vegetalista catalán, las necesidades en España son muy distintas a las que hay en la amazonia. Quien dirige una ceremonia de ayahuasca tiene que saber qué necesita cada uno, que España no es la selva, sino que somos occidentales, a los que describe como “cocos con piernas”, y que las cosas no se pueden hacer en España como se hacen en Perú. Josep llega al convencimiento de que las necesidades del occidental que se acerca al mundo de la ayahuasca no está tanto en la subsistencia, en su seguridad personal, o en el cuidado de su enfermedad física, como en aspectos relacionados con el crecimiento personal: trabajar el entendimiento y la comprensión, el respeto hacia uno mismo y los demás, educar la mente y el corazón, sanar apegos, sanar los ‘egos’, buscar la paz, la armonía, la fortaleza, conectar “con su sabiduría interna”.

Aquí concluyen, seguramente, las similitudes, aparentes, entre psicoterapia y vegetalismo, y cuyas diferencias tienen un fundamento ontológico. Si desde la psicoterapia se concibe la enfermedad desde una perspectiva intrapsíquica, es decir, mental, y considera al psicoterapeuta como un mero acompañante del “viaje interior” que induce la ayahuasca (Naranjo, 2012:509), desde la perspectiva chamánica, la ‘enfermedad’ se concibe desde una perspectiva energética, y al chamán como alguien que tiene la capacidad de interactuar con esas ‘energías’. El análisis que hace Josep de las diferencias que se dan entre Perú y España muestra la cosmovisión que subyace a su práctica chamánica: según Josep, en Perú “la energía es alta, pero la vibración baja”, lo que hace que las personas estén más apegadas a instintos, estén situados energéticamente en el vientre, y vivan en un mundo en “el que la hace, la paga”. En España, por el contrario, la ‘energía’ es baja pero la vibración alta, y los problemas de las personas se concentran en lo emocional y lo mental. Esta es la causa por la que

curanderismo y brujería tienen caracteres propios según la sociedad en la que se dan. El curanderismo de Perú se centra en el ‘cuerpo’ físico y emocional, y en occidente, en el psicológico y espiritual, orientándose sus prácticas, por tanto, hacia cuestiones de desarrollo personal, y apertura de la consciencia hacia una dimensión espiritual. La brujería en Perú se orienta a dañar el cuerpo físico y emocional, y en occidente se trabaja lo mental y lo espiritual, para adquirir poder en sus variadas manifestaciones, especialmente en forma de dinero y sexo.

Otra diferencia sustancial de tipo cosmovisivo es la consideración desde la psicoterapia de la ayahuasca como una droga de tipo alucinógeno, o como “jarabe de psicoterapia” (Fábregas, 2012:15), frente a la concepción vegetalista de la ayahuasca como ‘medicina’. Desde la perspectiva psicoterapéutica se desprende la idea de que cuando se utilizan enteógenos*, es inevitable que en ciertas ocasiones pueda darse algún episodio psicótico entre algún participante. Desde el paradigma biomédico y psicológico, existen factores de riesgo que predisponen a las personas a padecer trastornos mentales, y los enteógenos actúan, en ocasiones, como detonantes de factores de riesgo latentes. Psicotizarse es, según una psicóloga con una larga experiencia participando en ceremonias de ayahuasca, “volverse loco, desestructurarse. Es como una taza que se rompe, a veces pueden pegar las piezas y otras no”. Por el contrario, desde la perspectiva chamánica, si el chamán se protege bien energéticamente, y protege bien el lugar de la ceremonia, “ve venir las cosas”, y sobre todo “sabe a quién tiene delante y le da la dosis (de ayahuasca) adecuada a su constitución, y si es la primera vez, darle poco y ver cómo reacciona”, no tiene por qué suceder nada indeseable. Esto no implica que no pueda haber accidentes, y por ello cada vez es más frecuente que los chamanes hagan rellenar y firmar a los participantes, no sólo en España sino también en Perú, un consentimiento informado y un cuestionario donde se trata de detectar si el o la participante toma alguna medicación que pudiera interaccionar farmacológicamente con la ayahuasca, o si tiene alguna patología mental diagnosticada. Estos documentos también le proporcionan al chamán una posible defensa ante acusaciones de malas prácticas.

Los accidentes pueden deberse a que se supone que los chamanes son capaces de ‘ver’ a las personas en las ceremonias, “pero no siempre”, reconoce alguno. Puede que el chamán haya tomado demasiada ayahuasca y la ‘mareación’ le acabe tumbando, con el riesgo de que algún participante acabe descontrolado; o que mientras se supone que está dirigiendo la ceremonia, está ocupado en sus propios asuntos, distraído; o que directamente se ausente de la ceremonia para volver al rato y simplemente preguntar, “¡Qué! ¿Os ha subido?”. “Hay mucho chamán chapucero”, afirma Nak. También puede suceder que un participante oculte que tiene diagnosticada una patología mental, o que toma medicación antipsicótica. O que un chamán haya servido a un participante más ayahuasca de la que debiera. W.T., curandero peruano, narra lo que le sucedió en su centro próximo a Chazuta:

Era [una persona] de Lima que tenía problemas psiquiátricos. Se le da la ficha y no pone que tiene ese problema. A veces mucha gente no quiere decirte sus problemas, por miedo a que tú no quieres recibirles por los problemas que tienen. [El limeño] toma tabaco, hasta dos veces, toma ayahuasca, me voy a Chazuta (...) a comprar algo de fruta para comer acá, y sobre las 12 del día estoy dando una vuelta y me llaman urgente que vuelva, que hay uno que está loco. No hay nadie que esté tomando plantas fuertes [reflexiona], como el uchu sanango, que golpea duro, es la planta más fuerte que hay. [El limeño] estaba lleno de mierda, no te conocía, corría por el monte gritando. [Sin decirlo] estaba tomando las pastillas [para su problema psiquiátrico]. Estuvo cinco días amarrado [a un árbol], soplándole, icarándole, bañándole con plantas [turnándose día y noche]. A los cuatro días le pregunto cómo estaba « ¿Qué ha pasado? –pregunta-. Quería irme a mi casa, -me dice-, ver a mis hijos.» (...) Vinieron sus hermanos, abogados, doctores..., ¡puta!, gracias [a sus ayudantes], que estaban allí, [testificaron que el limeño] no nos había dicho nada, ¡y esa ficha es lo que nos ha salvado a nosotros! [de ser llevados a juicio]. (W.T.)

Al cabo de los meses el limeño volvió a llamar a W.T. para hacer una nueva dieta curativa en su chacra, pero W.T. ya no quiso saber nada de él. En España a varios chamanes les ha sucedido lo mismo: participantes que ocultan que toman determinada

medicación, o que tienen diagnosticada alguna patología mental. Josep describe un episodio que le sucedió al poco tiempo de estar trabajando como curandero. Una mujer menuda ocultó que estaba diagnosticada de esquizofrenia. En un momento de la ceremonia hubo que ‘controlarla’, y entre cuatro personas no podían sujetarla. Aunque posteriormente Josep supo del diagnóstico de su patología, lo que él percibió durante la ceremonia era que se trataba de un caso de posesión. De haber sabido que estaba diagnosticada de esquizofrenia no la habría admitido en la ceremonia, no por el hecho de sufrir una ‘patología’ mental, sino porque la ceremonia de ayahuasca, tal como estaba concebida por Josep, no era el lugar adecuado para enfrentarse a un caso de posesión.

También cabe la posibilidad de que un participante no tenga diagnosticada ninguna patología, y que el chamán “no vea venir” un problema, y que acabe provocando que el participante “entre en pánico”, no siendo ya posible controlarlo empleando los medios habituales del tabaco y el perfume. Estos casos sólo pueden resolverse disponiendo de tiempo y calma. Pero, por lo general, los participantes en España tienen que volver a sus casas al poco de finalizar la ceremonia de ayahuasca, e incorporarse a sus trabajos tras el fin de semana. En ocasiones se recurre a duchas de agua fría, y si se está en la selva, a baños en el río. Entre atar a una persona a un árbol varios días, como en el caso de W.T., o darle un fármaco, es mucho más sencillo optar por un fármaco que pueda neutralizar el proceso abierto por la ayahuasca. El hecho de que algunos vegetarianos en España tenga a mano un fármaco plantea inmediatamente una cuestión que parece cuestionar todo el discurso chamánico: ¿Cómo interpretar que un chamán afirme que él puede modificar los efectos farmacológicos de la ayahuasca con su sola intención, al tiempo que se provee de tranquilizantes por si un participante tiene un ‘brote psicótico’? Si dicen interactuar con los ‘espíritus’ y las ‘energías’, ¿cómo es posible que se les descontrole un participante? ¿Acaso creen más en la farmacología que en el mundo espiritual? ¿Estamos ante un caso de fraude chamánico, en el que se da ayahuasca como si fuera una ‘planta maestra’, pero lo que realmente están haciendo es dar un alucinógeno por el que cobran?

Aquiles comenta cómo “en la selva si alguien tiene un mal viaje se le deja a su bola, y la gente de al lado lo que puede hacer es cambiarse de sitio”. Para el chamán altoamazónico nativo, lo que en occidente se describe como brote psicótico no es sino una locura transitoria que en la selva se resuelve metiendo a la persona en el río, y si no se recupera, atándola a un árbol hasta que remite el alocamiento. Entre tanto, se le sopla perfume y tabaco, se le dan baños de plantas, y se le reza. Un chamán comenta que en la selva colombiana si alguien quiere tomar yajé, toma, y el *taita* (chamán) no se preocupa de si está bajo los efectos de medicación, está borracho, comió mucho cerdo, o practicó sexo desafortadamente la noche anterior. Si el participante pasa una mala noche, al día siguiente el *taita* puede decirle: “si te sienta mal la ayahuasca, ¿para qué tomas, pendejo?”. Y, en efecto, algunos chamanes altoamazónicos, tanto occidentales como nativos que viajan a España, consideran que la mejor forma de aprender es “dándose un golpe”.

Como recuerdan de vez en cuando los chamanes, el mundo espiritual hay que tomárselo en serio, porque es real, pero no es un tipo de realidad como la pueden concebir los participantes españoles, que imaginan el mundo espiritual a través de lo religioso católico. Desde la perspectiva chamánica, la noción de brote psicótico carece de sentido en la medida en que el único ‘factor de riesgo’ que existe es el de exponerse al misterio del ‘espíritu’. Cuando una persona se expone al mundo espiritual, más aún si es un occidental, puede experimentar un shock cognitivo derivado de un contacto abrupto con ese mundo espiritual, y ocasionar no un brote psicótico, sino lo que algunos denominan una ‘emergencia espiritual’. El psicoterapeuta puede acompañar en el proceso, pero en ocasiones se requiere actuar (interactuar) para sanar, y esta es la capacidad que se le supone al chamán. En el capítulo siguiente me centro en la ceremonia de ayahuasca, cómo actúa el chamán (los procedimientos terapéuticos que emplea) durante el ‘trabajo’, y los procesos terapéuticos que induce, y con qué resultados.

5

Las ceremonias de ayahuasca

En el trabajo de campo comprendido entre los años 2008 y 2014 he participado en 71 ceremonias de ayahuasca (cf. epígrafe 2.2.4, cf. tabla nº2.). Las semejanzas y diferencias entre las ceremonias de la modalidad originaria (representada aquí a través del trabajo de Ricardo Awananch), y las ceremonias vegetalistas, son similares a las que se dan si comparamos únicamente las ceremonias de los distintos vegetalistas entre sí. Es decir, las ceremonias de Ricardo pueden compararse con la de los vegetalistas, y todas estas ceremonias tienen un ‘aire de familia’. Hay una variabilidad evidente entre las ceremonias que dirigen diferentes chamanes, y luego hay una cierta variabilidad entre las ceremonias que dirige un mismo chamán, de tal modo que lo único que puede afirmarse con certeza de las ceremonias de ayahuasca es que se toma ayahuasca. Cada chamán tiene su propio ‘arte’ dirigiendo ceremonias, un ‘estilo’, un tipo de ‘energía’, que distingue sus ceremonias de las ceremonias de los restantes chamanes.

Para describir las ceremonias de ayahuasca he optado por describir una ceremonia tipo, reflejando las principales semejanzas que se dan, así como sus diferencias más relevantes, además de incluir u omitir determinados elementos con el objetivo de alcanzar una comprensión suficiente de este tipo de práctica. Esta ceremonia tipo no debe servir para formarse una idea de cómo “debe ser” una ceremonia (cf. Weber, 1904:145). A lo sumo, puede considerarse un “modelo proposicional”, en expresión de Lakoff (1987:65), que busca estructurar y dar sentido a un amplio conjunto de ceremonias de tal forma que, a modo de metonimia, un carácter o caracteres relevantes permitan definir el modelo en su conjunto. Este procedimiento puede generar una concepción estereotipada de estas ceremonias, lo que Lakoff (1987:71, 76) denomina

“efecto prototipo”, que trataré de evitar señalando, como ya he indicado, las variaciones más importantes que se dan en las ceremonias en las que he participado.

La ceremonia tipo que describiré se corresponde con un esquema general que se da con mucha frecuencia: los participantes están convocados en una casa situada en un entorno rural, un sábado hacia las siete de la tarde. La primera toma de ayahuasca no se produce hasta las diez de la noche, y la sesión se prolonga unas cinco horas, de tal modo que la ceremonia se da por finalizada alrededor de las tres de la madrugada del domingo. Los participantes se quedan durmiendo en la propia sala donde ha tenido lugar el ‘trabajo’, hasta las nueve de la mañana del domingo, hora a la que se van despertando para hacer una puesta en común, tras lo cual desayunan.

Desde una perspectiva procesual, esta ceremonia de ayahuasca tipo puede describirse a través de una estructura tripartita, compuesta por una fase preliminar (epígrafes 5.1. a 5.3.), una fase liminar (epígrafe 5.4.), y una fase postliminar (epígrafe 5.5.). La fase preliminar podría iniciarse entre una semana y tres días antes de ese sábado que he mencionado, en el que los que van a participar empiezan a modificar determinadas pautas de comportamiento según las indicaciones o prescripciones que han podido recibir como información para participar en la ceremonia (epígrafe 5.1.). En este epígrafe también señalo los caminos que puede seguir una persona que desea participar en una ceremonia, a pesar de la invisibilidad de estas prácticas. Se hacen una serie de consideraciones acerca de cuándo y dónde se celebran estas ceremonias, la existencia de diversos procedimientos para el filtrado de los participantes y, finalmente, unas consideraciones acerca de la fijación de los precios de las ceremonias, y los dilemas a los que se enfrentan los chamanes al valorar un trabajo de carácter espiritual.

En el epígrafe 5.2. me centro en la parafernalia básica que emplean los chamanes durante las ceremonias de ayahuasca, lo que podría denominarse como cultura material del chamán altoamazónico en España, como son los instrumentos musicales, el tabaco, diversos envases que contienen líquidos como la ayahuasca, agua, y perfumes; los sahumerios, diversos objetos para hacer ‘limpias’, y la vestimenta.

En el epígrafe 5.3. nos situamos ya en el sábado por la tarde. Van llegando los participantes y se van orientando en el espacio ceremonial. En el epígrafe 5.3.1 me centro en la llamada ‘ronda de presentaciones’, o de ‘propósitos’, momento en el que los participantes están todos reunidos en la sala donde tendrá lugar la ceremonia, y ocupando el espacio en el que permanecerán a lo largo de la noche. En el epígrafe 5.3.2. muestro al chamán dirigiéndose a los participantes, y dando un conjunto de explicaciones, por lo general de orden práctico, para facilitar el desenvolvimiento de la ceremonia en su conjunto, y del ‘trabajo’ en particular. En el epígrafe 5.3.3. se describen los momentos previos a la toma de ayahuasca, en el que el chamán realiza diversas acciones encaminadas a atraer la concentración de los participantes hacia lo que van a experimentar, que podríamos denominar como el aquí-y-ahora ceremonial.

En el epígrafe 5.4. llegamos a la fase liminar de la ceremonia, lo que suele denominarse el ‘trabajo’, que es aquella parte de la ceremonia que se lleva a cabo bajo los efectos psicoactivos de la ayahuasca, y en el que los participantes pueden experimentar, no necesariamente todos, lo que podemos denominar como trance, o estado de consciencia no ordinario. Uno de los objetivos de este capítulo es temporalizar las ceremonias, y para ello se toma como punto de referencia el momento en que se inicia la primera toma de ayahuasca (epígrafe 5.4.1.), que es el único elemento invariable que se da en todas las ceremonias de ayahuasca. Esta temporalización permite una cierta comparación entre las ceremonias de distintos chamanes. En el epígrafe 5.4.2 describo, con las limitaciones que impone el marco de esta investigación, una cuestión tan relevante como es el canto chamánico, o como son conocidos en el alto Amazonas, los ‘ícaros’ (pronunciado en Perú como palabra llana, no esdrújula), que es el principal medio que emplea el chamán para dirigir la ceremonia, y mediar entre el mundo espiritual y los participantes. En el epígrafe 5.4.3. menciono un fenómeno que no se da en todas las ceremonias de ayahuasca, como es la apertura de una ceremonia dentro de la propia ceremonia de ayahuasca, y que es relevante porque permite experimentar cómo se pueden introducir distintas ‘energías’ en una ceremonia de forma controlada, y cómo se abre y cierra un espacio/tiempo ceremonial. En el epígrafe 5.4.4. señalo el momento en el que se puede hacer una segunda toma de ayahuasca, y que marca, en cierto modo, una fase de transición en la ceremonia, caracterizada por pasarse de una

fase purgativa a otra más introspectiva. En el epígrafe 5.4.5. entramos ya en el momento en que el chamán abre el espacio para la realización de terapias sobre los participantes, y en el que emplea diversos procedimientos terapéuticos, cuyo análisis se lleva a cabo a lo largo del capítulo 7. El epígrafe 5.4.6 describe el cierre del ‘trabajo’, y el final de la fase liminar de la ceremonia, y en el que se incluye la recogida de diversos testimonios de informantes en las llamadas ‘rondas de integración’.

La descripción de la ceremonia de ayahuasca concluye con el epígrafe 5.5., que comprende la fase postliminar de la ceremonia, y que puede extenderse hasta una semana después del cierre del ‘trabajo’. Como suelen señalar los chamanes, el verdadero trabajo empieza al día siguiente de la ceremonia, que es cuando el participante empieza a ser consciente de pequeños cambios que pueden producirse en su vida cotidiana, y a través de los cuales va aprendiendo el sentido del trabajo con la ayahuasca.

5.1. Participar en una ceremonia de ayahuasca

En este epígrafe me centro en aquellos aspectos que rodean la ceremonia de ayahuasca pero que no forman parte propiamente de la misma, como son cuándo y dónde se celebran estas ceremonias, las recomendaciones previas que se suelen hacer a los participantes, el filtrado de los participantes, y la fijación de los precios de las ceremonias.

Es fácil encontrar información sobre la ayahuasca en Internet, pero es difícil encontrar información de quién dirige ceremonias en España. Los chamanes y psicoterapeutas que las organizan, salvo raras excepciones, no las anuncian públicamente, ni tampoco las iglesias ayahuasqueras anuncian sus calendarios, aun estando legalmente inscritas como religiones, ya que tienen por principio no hacer proselitismo, definiéndose ambas, en este sentido, como “discretas, pero no secretas”. El *Código Ético* de la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca (PDA, 2009), en su punto 7.2, establece los principios de no publicidad y no proselitismo, y no seguirlos es considerado como una mala

práctica que desacredita al que los transgrede, al menos entre los chamanes con los que he trabajado. La Plantaforma y la Asociación Eleusis reciben con frecuencia correos electrónicos de personas que desean saber dónde tomar ayahuasca en España, y se les contesta que ese tipo de información no se facilita. Si alguien insiste, lo que se le suele recomendar es que busque por otros medios. Quien, a pesar de todo, persiste en participar en una ceremonia, logra acceder por un medio simple: ir diciéndole a la gente con la que trata que quiere tomar ayahuasca; tarde o temprano dará con quien conoce a alguien que a su vez conoce a alguien que ha tomado, que puede ser un compañero de trabajo, su médico de cabecera, el profesor de su hijo, o el vecino de enfrente, que llevaba años tomando ayahuasca y nunca lo había comentado, al menos abiertamente. Por tanto, es muy raro encontrar a una persona que acude a una ceremonia sin conocer a ningún otro de los participantes de esa noche, y más raro aún que no conozca a nadie que haya tomado ayahuasca anteriormente. Una vez que se logra establecer contacto con alguien que ha tomado ayahuasca, se le pone en contacto con un chamán, o con alguna persona que le organiza las ceremonias, a los que a veces se les denominan ‘facilitadores’*. A partir de ese momento, el modo de estar informado de cuándo se celebra una sesión es mediante mensajes de correo electrónico.

El contenido de estos mensajes suele ser elusivo. Los chamanes amazónicos rehuyen ser llamados ‘chamanes’, y preguntados por el nombre que mejor describe su trabajo prefieren definirse como “terapeutas de la ayahuasca”, “estudiantes de las plantas” o de “plantas medicinales”, o “curanderos”. El nombre que dan a sus ceremonias trata de evitar, igualmente, referencias explícitas a la práctica chamánica. Ricardo la denomina “Ceremonia de Cura de la Tradición Shuar”; Aquiles, Carlos y Nak se refieren a ellas de manera escueta como “trabajos”, o “actividades”; Pablo y Mixi como “Ceremonia Tradicional de Medicina Amazónica” o “Jornada de Medicina Holística Amazónica”; don Rafael como “Ceremonia de Sanación con la Madrecita”; Leopoldo como “Retiro de Medicina Amazónica”; Calixto como “Terapia Transpersonal Integrativa. Medicina Amazónica y Psicoterapia”.

Los chamanes no tienen un calendario de ceremonias. Los trabajos se suelen celebrar los sábados, y se inician a una hora variable, que puede oscilar entre las ocho y las once

de la noche. Los vegetarianos que viven en España pueden anunciar las fechas de las ceremonias que se celebrarán en los meses venideros, pero cuando el vegetariano no vive en España, las ceremonias se anuncian puntualmente, una a una.

Hasta que no se aproxima la fecha de la celebración de la ceremonia, no se sabe a ciencia cierta cuántas personas ni quiénes participarán, de tal forma que la composición y número de los participantes puede variar notablemente de una ceremonia a otra. Una persona puede participar en ceremonias de distintos chamanes, pero lo habitual es que tome ayahuasca con un único chamán, con una frecuencia irregular.

Las ceremonias suelen celebrarse en lugares apartados de los núcleos urbanos (cf. tabla nº2). En una ocasión asistí a una ceremonia en el centro de Barcelona, y a otra ceremonia en el centro de Madrid. Tres ceremonias se desarrollaron al aire libre, en lo alto de una montaña, o junto a un río. En veinticuatro ocasiones las ceremonias se desarrollaron en salas habilitadas para la ocasión en viviendas unifamiliares. En veinticinco ocasiones las ceremonias se desarrollaron en fincas particulares que disponían de instalaciones adecuadas para la celebración de las ceremonias. En tres ocasiones las ceremonias tuvieron lugar en salas destinadas a la práctica del yoga y actividades similares. En once ocasiones las ceremonias se celebraron en alojamientos de turismo rural, o con una infraestructura similar, de área de dormitorios y zonas comunes para el desarrollo de este tipo de actividades.

Los mensajes de correo electrónico que envían los facilitadores de los chamanes que viajan a España anunciando la fecha de la ceremonia, suelen incluir diversas recomendaciones a seguir los días previos y posteriores a su celebración. En los mensajes que se envían para anunciar ceremonias de los chamanes que viven en España, estas recomendaciones suelen omitirse, dado que los destinatarios de los correos son personas que los chamanes conocen personalmente, o que han sido recomendadas por otras personas a las que sí conocen, y se da por hecho que unos se informan a otros de ese tipo de detalles. Hace unos cinco años estas recomendaciones se incluía habitualmente en los correos, pero han pasado a formar parte de un conocimiento implícito que refleja el grado de consolidación de los diversos grupos

ayahuasqueros a lo largo de este tiempo. Cuando esta información se explicita en un mensaje de correo, toma la forma de ‘recomendaciones’, ‘consejos’ o ‘sugerencias’, más que de prescripciones, y hacen referencia a la alimentación, al uso de sustancias psicoactivas legales o ilegales, y a la práctica del sexo. El objetivo de las recomendaciones es, como se indica en los propios correos, facilitar que “las plantas desarrollen mejor sus virtudes curativas en el cuerpo de los participantes y en su energía vital”, para “llegar a la ceremonia en el estado de mayor limpieza/pureza interior posible, tanto física como psíquica y emocional”. Se sobreentiende que no respetar los consejos hace que influya de alguna manera, y no de forma positiva, en la ceremonia, pudiendo traducirse en malestar físico y mental, que a su vez se manifiesta en vómitos, y ocasionalmente en diarreas. Las recomendaciones alimentarias son para “depurar el cuerpo”, permitir “al cuerpo que tenga el mínimo de toxinas, aumentando su sensibilidad y haciendo que la experiencia se viva de una forma más profunda”, “sensibilizar el cuerpo mediante una dieta previa de purificación”. Leopoldo recomienda ayunar o comer ligero los días anteriores y siguientes a la sesión; evitar fritos, grasas, condimentos fuertes, ajo, cebolla, conservas, carne de cerdo, productos fermentados, y comidas con mucha sal o azúcar. Ricardo recomienda iniciar una “dieta depurativa” tres días antes del trabajo, consistente en tomar alimentos de fácil digestión, evitando el alcohol, los excesos de sal y azúcar, y los alimentos fermentados o enlatados, sobre todo si son de procedencia animal; del ‘chancho’ (cerdo) Ricardo dice que es una carne muy grasa, y por eso la desaconseja especialmente. Calixto recomienda una “dieta previa de purificación” consistente en la supresión de carnes rojas, y en especial la carne de cerdo, sal, azúcar, ajo y fuertes condimentos, lácteos, frituras, y marisco.

En relación a sustancias psicoactivas legales e ilegales, en los mensajes se desaconseja tomar alcohol y bebidas estimulantes como el café, o fumar marihuana. Las recomendaciones acerca de la anticipación con la que se debe dejar todo tipo de medicamentos son muy variables, oscilando desde dos semanas antes de la ceremonia en contextos psicoterapéuticos, al día anterior en contextos religiosos. Basándose en información farmacológica, en los mensajes se recomienda en especial evitar los medicamentos que actúan sobre los receptores serotoninérgicos (antipsicóticos,

antidepresivos ISRS), y los alimentos que contienen tiramina (alimentos fermentados como el queso, embutidos, conservas, vinos, etc.), por su interacción con los inhibidores de la monoamina oxidasa de la *B. caapi* (cf. anexo A).

En lo relativo al sexo, de forma unánime se recomienda evitar prácticas sexuales que impliquen un orgasmo antes y después de las ceremonias. Hay quien aconseja evitarlas el día anterior y posterior, hasta quien amplía el plazo a una semana antes y después. Hay quien aconseja que si se mantienen relaciones sexuales, al menos sea con la pareja habitual. El sentido de esta recomendación es que “el cuerpo físico y energético estén centrados”, y “conservar la energía sexual”.

En ocasiones se hacen recomendaciones en torno a la vestimenta. En la modalidad religiosa el uso de vestimenta está regulado para sus miembros, que utilizan uniformes y signos distintivos de su ubicación en la organización religiosa. Las ceremonias religiosas se celebran siempre con luz, ya sea natural o artificial, a diferencia de las modalidades originaria y vegetalista, que suelen realizarse en penumbra o en total oscuridad. Este hecho puede explicar, en parte, que en la modalidad religiosa, a diferencia de las otras modalidades, se hagan recomendaciones expresas acerca de la indumentaria de aquellas personas que asisten a las ceremonias y no están uniformadas, dado que determinados colores resaltan en medio de la uniformidad general. Por regla general se recomienda vestir de blanco o colores claros, y evitar el color rojo o el negro, dado que estos colores se asocian a emociones negativas que es mejor evitar durante una ceremonia. Según se explica, el blanco hace más receptivo al participante a la práctica espiritual, dado que es el “color de la protección espiritual”. En la modalidad vegetalista el consejo en torno a la vestimenta es, simplemente, que se utilice ropa cómoda.

Aun cuando los chamanes siguen, por lo general, protocolos de filtrado de participantes, como entrevistas previas y el uso de cuestionarios, conciben la ceremonia como el momento en que se “abre el espacio” a que pase cualquier cosa, o dicho en otros términos, que pase lo que tenga que pasar. Como afirma Aquiles, “nosotros abrimos el espacio, luego viene quien tiene que venir”. A veces las ceremonias se llevan

a cabo con veinte personas, otras con cuatro; a veces con cuarenta, y otras con quince. En muchas ocasiones no se sabe *a priori* cuántas personas, ni quiénes acudirán, salvo en aquéllos casos en que los chamanes viajan a España y necesitan garantizar una participación mínima, por lo que se solicita una preinscripción y un pago por adelantado. El primer y principal filtro de las personas que toman ayahuasca por primera vez es la persona que le ha introducido en el ámbito ayahuasquero, que actúa a modo de ‘padrino’ o ‘madrina’ del primerizo. Quien ya ha participado conoce las condiciones en las que se lleva a cabo el ‘trabajo’ en lo relativo a los efectos de la ayahuasca, cómo se desarrolla la ceremonia en términos generales, qué normas deben respetarse, los consejos más frecuentes que es conveniente seguir los días previos y posteriores a una toma, y en cierto modo se responsabiliza de su apadrinado durante la ceremonia, y después de ella. Entre los chamanes se considera que si una persona habla a otra de tomar ayahuasca es porque considera que le va a hacer bien, pero si yerra en el juicio y le hace mal, alguna responsabilidad tiene hacia el primerizo. Por tanto, el ‘padrino’ o la ‘madrina’ actúan en primera instancia como el mejor filtro de participantes, pues se supone que conocen relativamente bien a quienes animan a participar en una ceremonia.

En ocasiones el chamán, o un ‘facilitador’ suyo, mantiene una entrevista previa con el primerizo, en persona o por teléfono, días antes de la ceremonia, o el mismo día, donde se le pregunta si padece alguna enfermedad, toma algún medicamento, y cuáles son sus motivos para querer participar. A veces el día de la ceremonia se hace firmar un documento de ‘consentimiento informado’, en el que se recogen los datos personales del participante, y en el que declaran participar de manera responsable y voluntaria en la ceremonia, estar informados “sobre los riesgos potenciales asociados al consumo de ayahuasca”, no padecer determinadas patologías físicas ni trastornos psicológicos, ni estar tomando medicación antipsicótica, ansiolítica o antidepresiva. El empleo de cuestionarios y ‘consentimientos informados’ es cada vez es más frecuente entre los chamanes, no sólo en España sino también en Perú, como ya mencioné. Permite filtrar a participantes con determinados problemas físicos o mentales, y acreditar que se han tomado determinadas precauciones en el caso hipotético de que la

policía pudiera hacer acto de presencia en una sesión, o si algún participante, como resultado de una mala experiencia, decidiera demandar al chamán.

Tras firmar el ‘consentimiento informado’ suele efectuarse el pago. Cuando se anuncia por correo electrónico la celebración de una ceremonia de ayahuasca, el precio se suele omitir, y cuando se explicita se describe bajo términos como ‘donativo’, ‘inversión’ u ‘ofrenda’. Por lo general los chamanes procuran contar con la colaboración de alguien que realice el cobro del dinero, lo que puede llevar su tiempo, sobre todo cuando el número de participantes es elevado. Esta intermediación también se debe a que, a menudo, los chamanes sienten algún tipo de prejuicio a la hora de cobrar personalmente a los participantes, y prefieren que haya un intermediario que se encargue de ello. La cuestión del dinero no es algo que deje indiferentes a chamanes y participantes. El periodista Carlos Suárez Álvarez (2010) tiene dos relatos en los que el tema del dinero se entrecruza entre el protagonista, que desea contratar unas ceremonias de ayahuasca, y un chamán de la comunidad de San Francisco, en Perú. La fijación del precio alimenta la desconfianza del protagonista hacia el chamán, y esa desconfianza se traduce en un ‘mal viaje’ durante la ceremonia de ayahuasca, en el que se roza la locura. Al día siguiente el chamán le da un consejo, que quienes toman ayahuasca saben que es conveniente seguir: “Nunca debes dudar de tu chamán” (Suárez Álvarez, 2010:113). Pero más adelante al personaje le vuelven a asaltar las dudas: “En realidad su amabilidad [la del chamán] es mentira. Sólo les interesa de mí el dinero [...] a mí me da que le interesa primero el dinero y luego yo.” (Suárez Álvarez, 2010:136). Vuelve a celebrarse otra ceremonia, que también resulta muy dura. Pero al día siguiente sucede algo habitual: el protagonista siente que lo que ha vivido, lo que ha aprendido, no tiene precio. Este tipo de relatos se experimentan frecuentemente en las ceremonias de ayahuasca: al finalizar el ‘trabajo’ los participantes manifiestan que el trabajo del chamán ‘no tiene precio’, o que cobra poco. Una experiencia espiritual intensa, transformadora, tiene un valor al que no se le puede fijar un precio.

Los chamanes afirman que los ingresos procedentes de las ceremonias de ayahuasca no constituyen su principal medio de vida, sino que proviene de su actividad profesional como terapeutas, artesanos, diseñadores gráficos, actividades hosteleras, etc. La fijación

del precio de la ceremonia siempre es algo controvertido. Nak comenta que ante la duda de cobrar o no cobrar por realizar un trabajo espiritual, su maestro Juan Flores le dice que “si no cobras, se te adelgazan los espíritus”. El antropólogo Josep Maria Fericgla cuenta un episodio similar, en el que su maestro shuar Juank le alecciona “sobre las primeras curaciones que yo haga: siempre hay que cobrarlas, si no, los tséntsak [sus ‘energías’ curadoras] se debilitan. Después podré cobrar o no, a voluntad.” (Fericgla, 1994:194-195); posteriormente Fericgla (2000:127) vincula el cobro como parte del proceso iniciático, cuya finalidad es “consolidar la identidad social del nuevo chamán y a la vez reforzarlo a sí mismo en tal identidad.” Tratar de esclarecer el modo cómo se fija el precio de una ceremonia de ayahuasca nunca está exento de cierta incomodidad, porque es una cuestión que muchas veces no tienen claro los propios chamanes. Se pueden calcular con relativa facilidad los gastos fijos que origina una ceremonia: el precio de la ayahuasca, el alquiler del lugar, la comida, el desplazamiento. Una mención particular requiere el precio de la ayahuasca: por lo general el chamán viaja a la selva para adquirirla, bien cocinándola él mismo, o comprándola ya cocinada a alguien de confianza. Ello implica el pago de un billete de avión, el precio de la estancia, y el precio de la planta con la que se elabora la bebida. Con frecuencia el chamán aprovecha el viaje para realizar alguna dieta, con objeto de purgarse él mismo, y limpiarse energéticamente a causa de su trabajo como curandero, o bien dietar nuevas plantas que le proporcionen nuevas herramientas de trabajo. Quienes llevan años viajando a Perú comentan cómo los precios se han encarecido, tanto de la planta como de las dietas. Aquiles, a su vuelta de una dieta a finales de 2014, comenta escandalizado que el precio de una ceremonia de ayahuasca en Perú ya es más caro que el precio que pone Frater por una ceremonia de ayahuasca en España. El precio de las dietas se ha encarecido de tal manera a causa del llamado ‘turismo ayahuasquero’, que ya no pueden acudir a dietar a los sitios de antaño, teniendo que buscar nuevos chamanes y nuevas chacras. Los chamanes nativos más conocidos se han vuelto unos ‘peseteros’, y ahora tienen intermediarios y representantes con los que hay que negociar los precios de las dietas. En medio de la selva están al tanto de la paridad entre dólares, euros y soles, y a veces dan el precio en euros y otras en dólares, según les sea más ventajoso. “Los gringos han jodido todo”, afirma Josep,

incluyéndose él mismo entre los ‘gringos’. Y la inflación de los precios en la selva se hace sentir en España.

Pero hay un precio que no es fácil calcular, que es el del valor del trabajo del chamán, más aún cuando todos ellos afirman no vivir exclusivamente de su trabajo como chamanes, sino que disponen de otras fuentes de ingresos. Algunos chamanes toman como referencia el mercado. Por ‘mercado’ consideran tanto otras prácticas espirituales, como prácticas relacionadas con la salud, por ejemplo, una sesión de psicoterapia, o una consulta médica. Aquiles lo razona de la siguiente manera:

Lo que la gente cobra por ahí está entre cien y ciento y pico, porque ¿qué menos? Yo lo que siempre digo es: Una sesión de un terapeuta de una hora te cuesta sesenta euros; pagar el doble por una noche de ayahuasca, cuando puedes aprender..., cuando te puedes dar cuenta de cosas que te llevan cinco años de terapia, ¡no es excesivo! Punto. Ese es el razonamiento, básicamente (...).

Un dentista te cobra sesenta euros por limpiarte una caries, pues 120 una ayahuasca, ¡qué menos! No se puede cobrar menos, me parece. Es razonable, y el que no tiene 120 para pagar que lo diga, y si no puede pagar 120 compartimos igual la ayahuasca con él. Es conversable, porque no nos dedicamos a vivir de esto. (Aquiles)

Si el precio del mercado sirve de referencia, el precio de la competencia, lo que cobran otras personas por dirigir ceremonias de ayahuasca, afirma no tenerlo en cuenta:

Mira, yo a veces pienso en el tema de la competencia porque yo me he movido mucho tiempo en un trabajo comercial. El tema es que yo no quiero entrar en... o sea, como la ayahuasca no es mi modo de vida, hoy, no quiero entrar en la movida de la competencia ¿sabes?, porque lo que hacemos es diferente a lo que hacen otros. La gente que nos llega a nosotros nos llega a nosotros, y fenómeno que nos llegue a nosotros, y los que llegan a otros llegan a otros, y fenómeno también. Las cosas funcionan perfectamente en el Universo porque me parece

que el Universo funciona de una manera coordinada, estupenda y perfecta. Y las cosas funcionan perfectamente, las cosas no dependen del precio. (Aquiles)

Cabe preguntarse si el precio actúa como un filtro entre los participantes, haciendo de la práctica chamánica una actividad elitista, orientada a clases pudientes que pueden permitirse pagar más de doscientos euros por un fin de semana en un país en el que el salario mínimo interprofesional no alcanza los setecientos euros mensuales; o preguntarse si la práctica chamánica amazónica no es sino otra manifestación más de una sociedad de consumo de espiritualidades, una sociedad vacía y en crisis, sin identidad ni valores. En 2010 Frater hizo el ‘experimento’ de no fijar un precio para la ceremonia, sino que a cada participante se le entregaba un sobre con su nombre, para que introdujeran dentro la cantidad de dinero que estimaran, o que no pusieran dinero alguno. El dinero aportado osciló entre los veinte y los cien euros por persona. La aportación media fue de cincuenta euros, siendo el precio habitual que ellos cobraban de sesenta euros. Y efectivamente, sí observaron que acudieron numerosos participantes que no solían asistir a sus trabajos.

Entre los chamanes no hay un criterio explícito acerca de los casos en los que no se cobra a un participante. Aparentemente esta posibilidad no existe entre aquellos chamanes que viajan a España, y tras una gira haciendo ceremonias, vuelven a sus países de procedencia. En estos casos la participación está condicionada a una preinscripción y al pago por adelantado de una parte del precio. Entre los chamanes que viven en España parece existir la posibilidad de llegar a algún tipo de acuerdo. Josep afirma que en sus trabajos siempre hay algún participante que no tiene medios para pagar el trabajo, y se le admite “por caridad espiritual”, si bien luego hay un cobro “en el astral, es una recompensa espiritual”.

5.2. Parafernalia

En este apartado me centro en la parafernalia básica que emplean los chamanes durante las ceremonias de ayahuasca, lo que podría denominarse como cultura material

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Ilustración 9: Parafernalia de Frater (25-02-2012)



Ilustración 10: Mesa de Leopoldo (28-11-2008)



del chamán amazónico, como son los instrumentos musicales, el tabaco, diversos envases que contienen líquidos como la ayahuasca, agua, y perfumes; los sahumerios, diversos objetos para hacer ‘limpias’, y la vestimenta. En la parafernalia vegetalista tampoco falta un cubo o barreño, y papel higiénico para secarse tras los posibles vómitos. Todos los objetos de los que se rodea el chamán tienen una finalidad práctica, son herramientas de trabajo que le permiten al chamán interactuar con las ‘energías’ o ‘espíritus’. Esta interacción tiene por objeto obtener protección personal para el chamán y para los participantes, así como invocar o expulsar ‘energías’, y limpiar y equilibrar los cuerpos. La mayor parte de la parafernalia está para ser usada durante la ceremonia, por lo que se dispone al alcance de la mano, de tal manera que sea fácil localizarla aun en la oscuridad, y bajo los efectos de la ayahuasca. Hay otra parafernalia cuya única finalidad es canalizar la ‘energía’ de la ceremonia, y se dispone en el centro del espacio donde tiene lugar la ceremonia.

Algunos chamanes optan por repartir la parafernalia por el suelo, a los lados de los cojines o la colchoneta sobre los que se sientan, en un aparente desorden. En la ilustración n°9 se aprecia la colchoneta donde ha estado sentado durante la noche uno de los chamanes de Frater. A la izquierda se encuentra una botella con ayahuasca, una copita de madera donde se sirve la bebida, un bote con perfume, y un atado de ramas de romero que hace las veces de *shacapa*..

Otros optan por disponer la parafernalia frente a ellos sobre una tela a modo de mantel, o sobre una mesita auxiliar baja. En la ilustración n°10 se aprecia la mesa de Leopoldo con una vela, una bolsa con rapé de tabaco, unos botes con perfumes, y frente a la mesa una olla de barro con brasas, donde se prende el sahumerio. A la izquierda, junto a la mesa, se encuentra la *shacapa*.

En otras ocasiones, la parafernalia se dispone como una *mesa-altar*, término que empleo para señalar la parafernalia que tiene una doble función: por un lado la de ser herramientas para las ‘limpias’ durante el ‘trabajo’, y al mismo tiempo, algunos de los objetos pueden servir para canalizar una determinada ‘energía’ durante la ceremonia. En la ilustración n°11 se puede observar la mesa-altar de Ricardo, donde se encuentran

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Ilustración 11: Mesa-altar de Ricardo Awananch (28-10-2012)



Ilustración 12: Mesa-altar de Pablo y Mixi (22-02-2010)



varios botes de cristal con la ayahuasca y con perfumes, un vaso de cristal con una cuchara con el tabaco para ‘percibir’ por la nariz, un trozo de liana del género *B. caapi*, el *tumanké* (un arco formado por una caña), plumas, piedras y otros objetos.

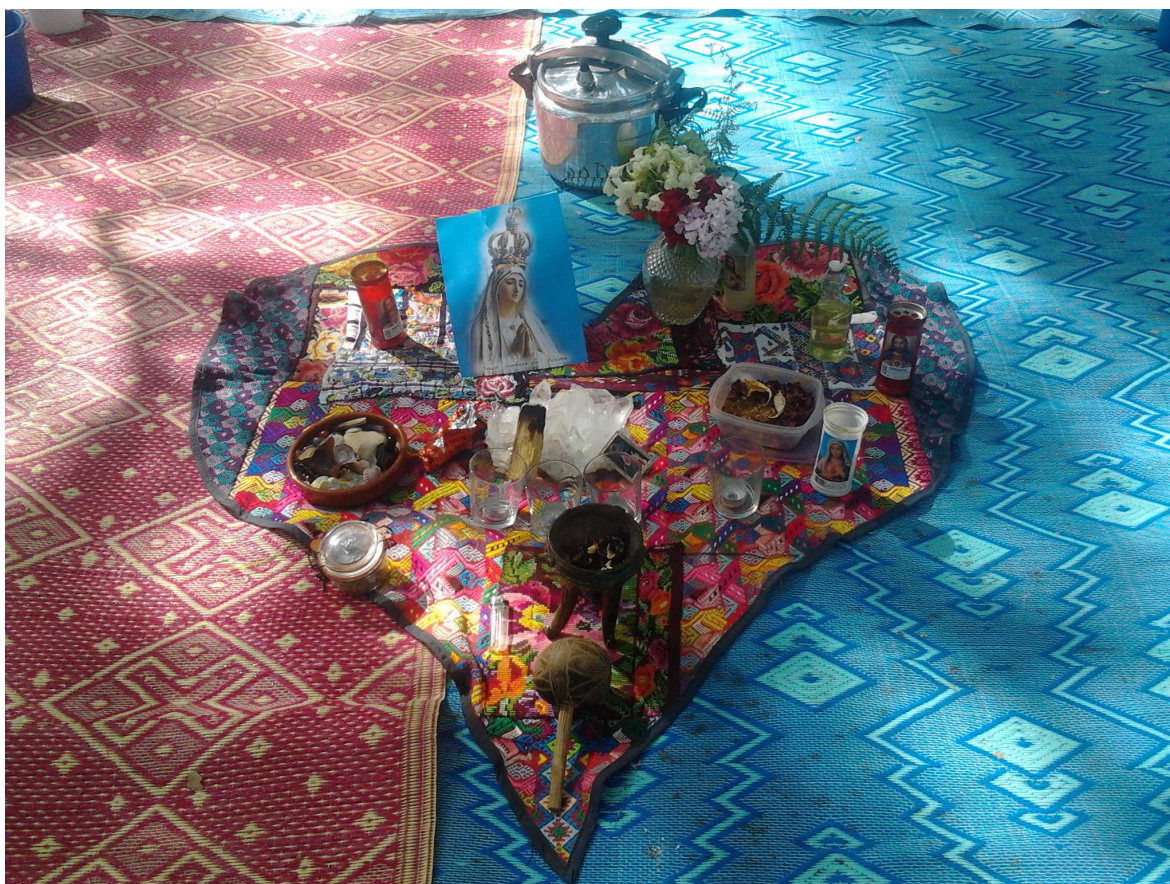
En la ilustración n°12 se aprecia el momento en que Pablo y Mixi colocan en su mesa-altar diversos objetos, como una campanilla y unos cuencos tibetanos, unas figurillas de la Virgen María, San Martín de Porres, una figurilla budista, y un retrato sin identificar. A la derecha se encuentran las botellas con ayahuasca.

En ocasiones se dispone en el centro del espacio ceremonial, en el suelo, lo que denomino un *altar*, dado que está constituido por objetos cuya finalidad exclusiva es canalizar de una manera determinada la ‘energía’ o ‘fuerza’ de la ceremonia. El altar de Josep se coloca en el centro de la sala, formado por una tela rectangular extendida en el suelo donde se colocan de pie reproducciones iconográficas o fotográficas plastificadas, del tamaño de un folio, frente a las cuales se sitúan velas. Las imágenes representan “la energía que rige nuestro trabajo: amor incondicional, servicio, respeto a las personas, sobre todo respeto a las personas, y una energía sanadora, una energía que te ayuda a conectarte con tu alma” (Josep). En el lado del altar que queda frente a Josep, coloca, a la derecha, una imagen de Jesús al que se refiere en todo momento como “el primero entre los iguales”, nunca como Dios o Jesucristo, y que representa “la consciencia, el amor puro”. A la izquierda, se encuentra una ilustración que representa un chamán, vestido con una capa y una caperuza con forma de cabeza de venado, sosteniendo un bastón, y rodeado de animales. La stampa es regalo de una participante que en una ceremonia vio a Josep vestido de esa misma manera, y a los pocos días, casualmente, encontró esa stampa en una librería, y se la regaló. Desde entonces Josep la coloca en el altar “para que haya algo que me represente”, “el hombre que está entre los elementos, que se sabe mover entre los dos mundos (...), los hombres que somos servidores de la gente, que trabajamos con los elementos, con las plantas”. Entre las dos fotos se encuentra una pequeña cruz de Caravaca de madera, regalo del *Padrinho* Alfredo, líder del Santo Daime, que entre sus dos brazos horizontales sostiene una cinta de tela asháninka regalo de Juan Flores. Tanto la cruz como la tela representan, para Josep, sus orígenes como curandero, cómo conoce la ayahuasca a través del Santo

Ilustración 13: Altar de Josep. Cruz de Caravaca con una cinta asháninka (21-01-2011)



Ilustración 14: Altar de Frater (09-08-2014)



Daime, en Cataluña, y cómo posteriormente inicia su formación como curandero con las dietas que realiza e la selva peruana (ilustración nº13).

En los laterales derecho e izquierdo del altar sitúa dos parejas de fotografías de igual tamaño de dos mujeres,

dos avatares, Amma, el amor puro, incondicional, la fiesta, capaz de abrazar a tres mil personas en un día. Y Madre Meera, que tiene la facultad de deshacer los nudos kármicos que se encuentran en los *nadis*, hilillos energéticos por dentro, donde está grabada toda la historia pasada y personal, enfermedades, historias no recicladas... Llevo trabajando con ella siete años, y siempre ha habido un antes y un después de visitarla en su *ashram* de Alemania. (Josep)

Josep invita a los participantes a que en algún momento de la ceremonia se levanten y se sienten frente alguna de las fotos, “y les aseguro que pueden llevarse sorpresas importantes”, afirma.

Recientemente, Frater ha incorporado un altar en sus ceremonias al aire libre durante las dietas que organiza en España en el verano. En la ilustración nº14 se aprecia una tela en forma de corazón, sobre la que se encuentra un jarrón con flores, una representación de la Virgen de Fátima, unas velas con representaciones de Jesús, un cuarzo sobre el que se apoya un trozo de palo santo, un pequeño pibetero, una maraca, y otros objetos. Al fondo se encuentra una olla a presión conteniendo la infusión de alguna planta.

Cuando la parafernalia se distribuye en forma de mesa-altar o altar, es frecuente que los participantes soliciten colocar sobre los mismos, o a su alrededor, objetos personales como colgantes, pulseras, anillos, fotografías, piedras, instrumentos musicales, etc., considerando que estos objetos adquirirán la misma ‘energía’ que canaliza el altar.

En las ceremonias de ayahuasca se pueden emplear muy diferentes instrumentos musicales. En la modalidad vegetalista los instrumentos habituales son la *shacapa* y la

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Ilustración 15: Mesa de Leopoldo, con una *shacapa* (28-11-2008)



Ilustración 16: Ricardo Awananch tocando el *tumank* (08-05-2009)



maraca. La *shacapa* cumple la doble función de instrumento musical e instrumento de limpieza. Consiste en un manojo de hojas de arbustos o árboles atadas con una cuerda o cinta de tela que sirve de empuñadura, y recuerda a las antiguas escobas de hojas de palma (ilustración n°15). Como instrumento musical sirve para marcar el ritmo de los ícaros, e igualmente sirve como instrumento para la limpia*, cuando se pasa por el cuerpo de un participante para eliminar ‘energías negativas’. Entre los Shuar recibe el nombre de *sasank*, si bien Ricardo la emplea exclusivamente como instrumento de limpia, y se confecciona con hojas de palmera recién cortadas u hojas de bambú. Para Ricardo el *sasank* es mejor que tenga las hojas frescas, pues así “está más pura y más limpia. Si está seca el espíritu de la planta ya no está, y no tiene su vibración ni sus poderes”. Para Ricardo, el poder purificador de las hojas del *sasank* es el mismo que tienen las ramas de los árboles cuando el viento pasa a través de ellas. Por ello, cuando se emplea el *sasank* es importante no sólo el aire que levanta, sino también el sonido que produce. Y si además las hojas del *sasank* aromatizan el aire, mucho mejor. Hay chamanes que trabajan con *shacapas* que traen de Perú, pero estando secas, y con el uso, las puntas de las hojas se van rompiendo, por lo que en ocasiones, cuando hay una ceremonia improvisan una *shacapa* cortando hojas de variedades de palma o palmera, o de bambú, que crecen en España, o de arbustos como el romero.

La maraca produce un sonido rítmico similar al de la *shacapa*, y son instrumentos que suelen acompañar los ícaros. Cuando se ha tomado ayahuasca y empiezan a sentirse sus efectos, algunos chamanes empiezan a tocar la maraca para potenciar los efectos de la ‘mareación’ hasta que los efectos son plenamente perceptibles (cf. tabla n°16). Según Carlos, “cuanto más maraca se usa en la sesión, más fuerte es la sesión”.

En estos momentos iniciales de la ceremonia Ricardo, en cambio, emplea un instrumento llamado *tumank*, similar al arpa de boca, consistente en un arco fabricado con caña de bambú y una fina cuerda de nylon, como el sedal de las cañas de pescar, muy ligero de peso, cuyo extremo sitúa junto a su boca abierta al tiempo que pulsa la cuerda con el dedo, produciendo una vibración que modula con la boca abierta, que actúa como caja de resonancia (ilustración n°16). Para Ricardo su sonido permite

Ilustración 17: Comparación de tamaños de mapacho. A la izquierda, un cigarrillo Ducados



Ilustración 18: Cigarro elaborado con una hoja de maíz (28-11-2008)



“regular los estados emocionales, los estados alterados y de conciencia”, permite ‘fluir’ durante la ‘mareación’, ayuda en situaciones de bloqueo o de confusión. En una ocasión Ricardo se refiere entre risas al *tumanké* como su “arco para matar malos espíritus”. Un instrumento similar, el arpa de boca, al que también se denomina ‘quiebracabezas’, es usado por Aquiles.

El tambor es un instrumento que se utiliza en las ceremonias de ayahuasca de manera excepcional. Por lo general se considera que es un sonido demasiado potente para emplearlo bajo los efectos de la ayahuasca, y su uso debe hacerse con precaución porque, según Josep, “nadie se escapa de él, y puede provocar brotes psicóticos: lo que abre el tambor hay que cerrarlo con el tambor”. Josep considera que puede ser empleado ocasionalmente con personas que han tomado ayahuasca pero que no logran entrar en trance, ya que el tambor permite “activarles el vientre”; el tambor también puede ser empleado cuando en una ceremonia la “energía está baja”, o cuando la “energía está espesa”. En las ceremonias vegetalistas en España también se pueden emplear otros instrumentos como la guitarra, los cuencos tibetanos, flautas de pan, un instrumento de percusión de origen africano llamado *udu*, la kalimba, el harmonium, etc.

El tabaco tiene un papel central en el chamanismo amazónico en general (Wilbert, 1987), y es empleado como ‘planta maestra’ para ser dietado, como purgante, y como aditivo de la ayahuasca. En las ceremonias de ayahuasca el tabaco está presente en distintos formatos: como cigarro mapacho*, se emplea para soplar su humo con fines de protección y de limpieza, y como vehículo para transmitir la intención del chamán sobre un objeto o persona. En la ilustración nº17 se aprecian los distintos tamaños de mapachos empleados en las ceremonias. A la izquierda aparece, para comparar los tamaños, un cigarrillo de la marca Ducados, a continuación un puro mapacho, seguido de tres cigarros mapachos.

En ocasiones se emplea como ‘tabaco de la palabra’. Se confecciona un cigarro empleando hoja de maíz, y va siendo fumado por turno entre los participantes. En la

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Ilustración 19: Ricardo Awananch preparando jugo de tabaco (08-05-2009)



Ilustración 20: Frater. Perfumes empleados en las ceremonias (09-08-2014)

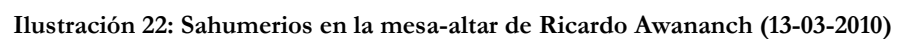


ilustración nº18 se aprecia un cigarro elaborado con una hoja de maíz, y detrás un botella de agua florida. El tabaco en forma de rapé o en forma de líquido, para ser aspirado o ‘percibido’ por la nariz, suele ser empleado al comienzo de las ceremonias. En la ilustración nº19, Ricardo ha cortado un trozo de tabaco de un mazo, que deja macerando en agua durante unos minutos, y con una cuchara prensa el tabaco para que desprenda su jugo.

Los ‘perfumes’ son una herramienta importante para la dirección de la ceremonia de ayahuasca. A pesar del nombre que recibe, su función no es la de perfumar, sino actuar a través del olfato y del contacto con la piel con el objetivo de proteger o limpiar energéticamente, y regular la ‘mareación’. Los chamanes españoles emplean ‘perfumes’ que adquieren en los mercados de ciudades peruanas como Iquitos, Tarapoto o Pucallpa, como los que aparecen en la ilustración nº20. Se emplean directamente, o en ocasiones sus contenidos son mezclados para obtener un perfume distinto.

Un ‘perfume’ muy empleado es el ‘Agua de Florida’, más conocida como ‘Agua Florida’, de la marca Murray y Lanman, fabricado por el Consorcio Industrial de Arequipa, S.A., que se comercializa principalmente en botellitas de plástico de 270ml, con una base de alcohol de 96°. Hacia 2011 se prohíbe en el Aeropuerto de Lima transportarla en las maletas, supuestamente debido a que su alto grado alcohólico lo convierten en un artículo peligroso, equiparable a las bombonas de butano para Camping-Gaz, las latas de gasolina para recargar los mecheros Zippo, o los envases de la marca Clipper para recargar mecheros de gas. En la ilustración nº21 se aprecia un mostrador en el área de facturación del aeropuerto de Lima donde se muestran los envases que está prohibido transportar en las maletas, y donde se aprecia en primer plano una botella vacía de ‘agua florida’. En varias ocasiones las botellas de ‘agua florida’ han sido requisadas tras facturarse el equipaje, con el riesgo de perder el vuelo. Ante este riesgo, la alternativa es comprar, a mayor precio, las mismas botellas a través del distribuidor oficial en España, el ‘Museo del Tarot, distribuidor oficial de Santería Milagrosa’, en cuyo etiquetado para el mercado español se indica que es una “preparación odorífera para uso exclusivo en ceremonias religiosas”.

Ilustración 21: Aeropuerto de Lima (Perú). Área de facturación de equipajes (13-16-2012)



La opción seguida por varios chamanes ha sido elaborar ellos mismos los ‘perfumes’, siguiendo los métodos empleados por los perfumeros amazónicos: emplear una base alcohólica, como alcohol etílico o aguardiente de caña, donde dejan macerar distintas plantas como la ruda, bulbos de piripiri, raíces y cortezas diversas, o flores, a las que pueden añadir alcanfor, timolina, u otros ‘perfumes’ adquiridos en Perú y no tan conocidos como el ‘agua florida’. El objetivo es dar con un “mejunje potente” al que el chamán le sopla tabaco, y “lo hace suyo”. El modo de trabajar con el ‘perfume’ suele consistir en que el chamán se moja los labios con él y lo sopla sobre la cabeza de la persona, pero debido su alto grado alcohólico, y más aún si en una ceremonia hay decenas de personas a las que ‘soplar’, los labios acaban quemándose, por lo que recientemente los chamanes optan por utilizar pulverizadores de plástico.

Los sahumeros son frecuentes en las ceremonias de ayahuasca. En ocasiones se emplean pebeteros donde se prende carbón prensado, o bien brasas que se extraen de estufas o chimeneas que pudiera haber en la sala donde se celebra la ceremonia de ayahuasca, que sirven para quemar plantas aromáticas y resinas como copal, palo santo, romero, salvia, tabaco, lavanda, cedro, etc. El humo protege y limpia, permitiendo, según Ricardo, “transmutar energías negativas” que puedan estar en el lugar de la ceremonia. Ricardo, en ocasiones, invita a los participantes a que hagan sus ‘rezos’ tomando unas pocas hojas secas de alguna de las bolsitas que ha colocado en su ‘mesa-altar’, como se puede observar en la ilustración nº22, formulen interiormente un propósito o intención, y las depositen sobre las brasas. El humo actúa como vehículo para el ‘rezo’.

La parafernalia ya descrita es la más común en las ceremonias de ayahuasca de la modalidad vegetalista. La parafernalia que emplea Ricardo es la más abundante y variada, mucha de la cual tiene por finalidad ser empleada en las limpiezas. La mesa-altar de Ricardo se compone de piedras, plumas y pieles, una variedad de semillas engarzadas en forma de colgantes y pulseras, algunos objetos metálicos, hojas secas de plantas para sahumeros, tabaco y ‘perfumes’, tal como aparece en la ilustración nº23. La parafernalia que emplea en España no es la que empleaba en Ecuador, dado que el tráfico internacional de muchos de estos objetos empleados en ceremonias está

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Ilustración 23: Mesa-altar de Ricardo Awananch (08-05-2009)



Ilustración 24: Disposición de la sala en una ceremonia de Josep (06-07-2011)



sometido a control, como objetos de origen animal o vegetal, y podrían ser requisados en las aduanas. La parafernalia que utiliza procede en gran medida de regalos que le han hecho participantes en España.

Respecto a la vestimenta, en España los chamanes muy rara vez visten ropas o complementos distintivos de su estatus en la ceremonia, y no difiere de manera singular de la que viste el resto de participantes. Suelen vestir la misma ropa de calle, cambiándose de camiseta o camisa por otra limpia, que a veces simplemente se visten encima de la que ya llevan. En verano pueden vestir un pantalón de chandal y una camiseta, y en invierno cubrirse con un poncho o un forro polar. Si llevan algún tipo de colgante, por lo general lo llevan por debajo de la ropa. La pauta básica que siguen ellos mismos, y que recomiendan a los participantes, es que la vestimenta sea cómoda. En ocasiones la recomendación expresa, como hemos visto, es la de usar el color blanco cuando el chamán busca orientar la ceremonia hacia un ‘trabajo espiritual’, señalando al mismo tiempo que es “un detalle, no importante pero sí significativo”. En Iquitos, el tabaquero Ernesto viste en las ceremonias un pantalón de chandal, una camiseta de tirantes y unas chancas, y su recomendación es combinar siempre colores: los colores atraen determinadas ‘energías’, y vestir de un sólo color atrae un sólo tipo de ‘energía’, lo que puede provocar desequilibrios en la persona; así, por ejemplo, comenta que todos sus pantalones de chandal llevan cosidos en los laterales unas cintas de otro color. Si una persona le gusta vestir de un sólo color, lo que puede hacer es portar un pequeño broche o un collar de otro color, para equilibrar la ‘energía’ del color dominante.

5.3. El tiempo previo a la primera toma de ayahuasca

La ceremonia tipo que describo empieza un sábado por la tarde y finaliza el domingo de madrugada. A media tarde del sábado los participantes van llegando a una casa rural. Muchos se conocen entre sí, pero siempre hay alguien nuevo que va a tomar ayahuasca por primera vez. Pasan a la sala, examinan el sitio, observan dónde se va a sentar el chamán, y dejan sus sacos de dormir y demás pertrechos en un lugar que eligen con

cierto cuidado según donde se encuentre la cabecera de la ceremonia. Los principiantes se suelen colocar en cualquier sitio, donde encuentran un hueco, o junto a la persona con la vienen. En la ilustración nº24 se observa la sala ya preparada antes de iniciarse una ceremonia de Josep en la provincia de Lugo, en la que los participantes han dispuesto sus colchonetas y cojines. En el centro se observa un altar rodeado de los tambores de algunos de los participantes, que quedan depositados en el centro durante toda la noche.

Luego los participantes van leyendo y rellenando el formulario de ‘consentimiento informado’, y efectúan el pago. Hay participantes que se muestran distendidos; otros conversan sin cesar y ríen a carcajadas, o bien permanecen callados y abstraídos; hay quien trata de aclarar todas sus dudas antes de iniciarse la ceremonia, para tener la sensación de que está todo controlado; hay quien está sentado con los brazos cruzados sobre el estómago, aguantando la tensión; hay quien nunca ha tomado ayahuasca pero muestra una gran erudición acerca de ‘plantas maestras’ y sustancias psicoactivas en general.

Se espera a que llegue el último de los participantes, y no se empieza hasta que están todas las personas que anunciaron su asistencia. Si se ha sobrepasado la hora programada de inicio del trabajo y falta alguien, se le trata de localizar por teléfono hasta conocer la causa del retraso. La puerta de acceso a la finca se cierra, y ya no se admiten participantes de última hora. Una vez que ya han llegado todos los participantes y se encuentran en la sala, se hace un recuento final para asegurarse que no falta nadie de los que habían anunciado su presencia. Todos, chamán y participantes, se encuentran sentados en el suelo a lo largo del perímetro de la sala, sobre colchonetas o cojines, con la espalda apoyada en la pared. La sala aún está iluminada, y los participantes están en silencio. Se reparten cubos o bolsas de plástico por si se produjeran vómitos. También se reparten rollos de papel higiénico. En la cabecera se sienta el chamán, junto a su parafernalia. En ocasiones se sahúma la sala con incienso, palo santo, copal, sándalo, etc.

5.3.1. Ronda de presentaciones

No suele haber un momento en el que formalmente se declara la apertura de la ceremonia, sino que a lo sumo el chamán puede decir “bien, vamos a empezar”, para que se haga silencio. Se trata de una aproximación gradual, casi inadvertida, al momento en que se hace la primera toma de ayahuasca. Si el chamán conoce a los participantes, y éstos conocen el tipo de ceremonia que suele llevarse a cabo, tras las explicaciones iniciales se pasa a la preparación de la primera toma. En otras ocasiones, se hace una ronda de intervenciones de los participantes, en donde pueden poner de manifiesto cuáles son sus expectativas para esa noche, y cuáles son las motivaciones que les llevan a querer participar.

En primer lugar el chamán pregunta quién o quiénes toman ayahuasca por primera vez. El número de primerizos es variable, a veces son dos o tres personas las que levantan la mano, a veces ocho o diez de entre cuarenta. Se les pregunta su nombre, y si han tomado con anterioridad otras ‘plantas maestras’, o alguna otra sustancia psicoactiva. Se les pregunta igualmente si toman alguna medicación o si tienen diagnosticado algún trastorno mental. Aunque estas preguntas ya han podido ser formuladas a través de un cuestionario previo, o en la entrevista personal, los chamanes repiten las preguntas en público dado que en ocasiones los participantes ocultan estos extremos. El chamán pide a los primerizos que cuando se acerquen a tomar ayahuasca le recuerden que es la primera vez que la toman.

A continuación el chamán puede pedir a los participantes que se presenten brevemente y expongan los motivos que les han llevado a querer asistir a la ceremonia, lo que coloquialmente se denomina ‘ronda de presentación’ o ‘ronda de propósitos’. Los testimonios recogidos en el trabajo de campo acerca de los motivos expresados por los participantes para asistir a una ceremonia de ayahuasca son múltiples, y van variando con el tiempo, a medida que van asistiendo a más ceremonias. He compartido ceremonias de ayahuasca con alrededor de unas mil quinientas personas, con alguna de las cuales he mantenido contacto regular desde el año 2006, año en que inicio mi

trabajo de campo. El criterio seguido para agrupar y ordenar estos testimonios, separando las manifestaciones que reflejan expectativas, de aquellas que reflejan motivaciones concretas e identificables, obedece a la percepción que he obtenido en el trabajo de campo acerca de la naturaleza de los *procesos* que activan los ‘efectos’ de la ayahuasca, activación que se inicia en las primeras tomas, caracterizadas por la existencia de numerosas ideas preconcebidas, que poco a poco van desapareciendo, y van siendo sustituidas por objetivos cada vez más concretos que el participante siente que necesita alcanzar para avanzar en un proceso que califico de sanación/aflicción, y que analizaré en el capítulo 7. Los testimonios recogidos fueron grabados en audio, pero no se pudo recoger información adicional sobre quién hablaba dado que, estando todos sentados o tumbados en el suelo, y en penumbra, en muchas ocasiones no se alcanzaba a ver quién decía qué.

Hay quienes acuden a una ceremonia sin ideas preconcebidas acerca de lo que se van a encontrar, siendo acompañados por un familiar o a un amigo que ya cuenta con experiencia previa. Algunos se han dejado guiar por una intuición cuando oyeron hablar de la ‘ayahuasca’, y sin saber muy bien porqué, deciden tomar. Con frecuencia no cuentan con experiencia en el uso de otras sustancias psicoactivas, “ni siquiera un porro”. Otros proceden del ‘mundo psiconáutico’ vinculado a prácticas terapéuticas, principalmente la psicoterapia, el crecimiento personal, y la autoexperimentación mediante ‘alucinógenos’. Afirman haber consumido ‘drogas alucinógenas’ como LSD, 2CB, 2CI, ‘setas’, u otras sustancias como MDMA, o marihuana, y raramente cocaína o heroína. En una ceremonia dirigida por Miguel, psicoterapeuta, pregunta a un hombre de unos treinta años por los motivos que le llevan a tomar ayahuasca, pero el participante dice no buscar nada en concreto. Nunca se ha formulado expresamente la pregunta “¿qué necesito?”. Miguel le sugiere que piense en la planta, y se dirija a ella formulándole algún deseo:

Probablemente le pediría [a la ayahuasca] saber qué es lo que tengo que cambiar. Como no lo sabes por eso no le pides nada, te quedas un poco bloqueado. Le pediría probablemente saber qué quiero...

En ocasiones, la curiosidad es la principal motivación, y el deseo de tener una nueva experiencia. Un profesor universitario de Psicología que ha tomado LSD, psilocibina, *Salvia divinorum* y el cactus San pedro, señala que

me trae aquí pues el..., el indagar un poco más en este tipo de cosas, ¿verdad? Nunca..., no conozco todavía la experiencia de ayahuasca, ¿verdad?, y estoy muy interesado en tema de enteógenos y ese tipo de cosas, y bueno, y en el conocimiento de uno mismo a través de este tipo de sustancias.

Otros acuden a tomar ayahuasca creyendo que van a tomar “un potente alucinógeno”, de mayor potencia visual que la LSD o los hongos psilocybes, con los que se pueden tener visiones a plena luz del día, con los ojos abiertos o cerrados. Quienes toman por primera vez ayahuasca, y no tienen experiencia previa con otras sustancias psicoactivas, y quienes tienen experiencia con ‘alucinógenos’ y están prevenidos acerca de la ayahuasca como “un potente alucinógeno”, unos y otros no pueden evitar sentir cierta tensión en los momentos previos a la ceremonia. La sensación de miedo es un tema recurrente que se manifiesta en los relatos de los participantes acerca de sus buenas o malas experiencias con la ayahuasca u otras sustancias psicoactivas. Hay una preocupación por la intensidad de los efectos, pues quien no tiene experiencia con sustancias psicoactivas ha oído hablar a “experimentados psiconautas” que la ayahuasca es “de las drogas más potentes”. “¿Tú crees que sabes que estás en una película o no? Quiero decir, si sabes que lo que estás viendo es porque has tomado ayahuasca”, pregunta una participante a otra. Otro, cuando oye que en la ceremonia se debe mantener el silencio para no molestar a los otros participantes, pregunta: “¿Pero tú puedes controlar eso de gritar, no gritar...?” A una participante se le escapa: “¡hay, qué nervios!”. Los participantes que van teniendo experiencia acumulada tomando ayahuasca muestran una actitud más relajada, y el miedo se va transformando en un sentimiento de respeto hacia la planta.

Con cierta frecuencia los principiantes afirman no sentir los efectos de la ayahuasca en sus primeras ceremonias. La disonancia entre expectativas y experiencia real, unido al autocontrol más o menos consciente que ejerce el participante sobre todo efecto

inesperado, tal vez expliquen la aparente ausencia de efectos subjetivos de la ayahuasca, o dicho en términos coloquiales, que la ayahuasca ‘no les suba’. Leopoldo señala que lo que suele repetir en sus ceremonias es que las expectativas son un obstáculo al trabajo, y que no responden sino a “una visión del mundo”:

En general los humanos somos gente muy visuales, y los occidentales muy audiovisuales, y se le da mucha importancia a lo visual en el trabajo de la medicina, y se entiende eso como la visión. Pero la gente con la que yo aprendí es que cuando uno recibe entendimiento, un mensaje que realmente enriquece la vida, desde ese punto, el poder sentir y conectar con el amor universal que es la energía de la vida, para nosotros es muy buena visión, y no has visto nada. Hay mucho de los visuales que son pirotecnia o ‘spilberg’ [director de cine conocido por los efectos especiales de sus películas], o a veces simplemente basura de la sobresaturación que tenemos de imágenes de todo tipo. Es importante ese entendimiento, captar que realmente la visión, la verdadera visión, va por otro lado. (Leopoldo)

Para Josep, la ayahuasca permite conectar al participante con su “sanador interno, con su sabiduría interna”. Quienes buscan ver “elefantes rosados volando”, o entrar en contacto con su “animal de poder”, están haciendo el trabajo al revés: “no quieran irse al cielo sin haber pasado por su sombra. Abracen su sombra, abrácenla, porque también es nuestra. A veces huimos de la sombra, eso forma parte de nosotros, luz y oscuridad, porque cuanto más huyan más les va a perseguir”. Para Josep la LSD es un ‘placebo’ que induce una experiencia puramente mental, que alimenta las fantasías alucinatorias del occidental, mientras que la ayahuasca es un trabajo que implica “conectarse con la propia alma” y confrontarse *no* con lo que uno desea ver, sino con lo que no se desea ver:

No se extrañen que si veo a alguno [durante la ceremonia] que está fantaseando, vaya y le toque el hombro y le diga que se ponga el mono azul marino, [y le diga] «coge el pico y la pala» ¡Empiecen a resolver cosas por ahí, pero no empiecen el trabajo al revés!”. (Josep)

Las motivaciones se van volviendo más concretas a medida que el principiante va entendiendo cuáles son los ‘efectos’ de la ayahuasca, y qué tipo de procesos induce. De esta forma, se puede establecer un orden en los diversos motivos que se manifiestan en las ‘rondas de propósitos’.

Con cierta frecuencia los participantes mencionan el ‘ego’. Este ‘ego’ podría describirse como la parte de la personalidad que el participante identifica como la que les impide experimentar la plenitud bajo el trance, y alcanzar una de las características que James (1902:509) asocia a las experiencias místicas, la “cualidad de conocimiento”, semejante a un estado afectivo, que describe como iluminación o revelación. Este ‘ego’ se identifica como la identidad individual del sujeto, que reacciona de manera grosera ante la amenaza de su disolución durante el trance. Esta reacción, que se percibe como grosera bajo los efectos de la ayahuasca, hace que el participante perciba el ‘ego’ como algo negativo, y por ello “matar el ego” es, a veces, uno de los objetivos de los participantes en la ceremonia. Sin embargo, los chamanes aclaran, en ocasiones, que no hay que matar el ‘ego’, sino que el ‘ego’ es necesario para vivir, y lo adecuado es dominarlo y controlarlo. En ese sentido Túlio, un chamán brasileño, afirma que el ‘ego’ “es un mal comandante pero un buen soldado”, y Leopoldo lo identifica como la función racional del ser humano con la que hay que reconciliarse, aunque hay que estar prevenidos porque tiende a tomar el control total sobre la propia vida:

Después de muchas peleas me di cuenta que la razón es una parte muy valiosa de nuestro ser, el problema suele ser que termina tiranizando a todo el ser y se instala como el tirano. Se pueden trabajar otras cosas, hay otra inteligencia distinta a la mental, enfocarse en el corazón, buscar un equilibrio, no se trata de entrar en una pelea con la parte racional, sólo no prestarle atención y centrarse en otros aspectos. (Leopoldo)

Una expresión mencionada con frecuencia por los participantes es la de encontrar “mi camino”: la necesidad de encontrarlo, encontrar guía u orientación para saber qué se quiere, para saber qué cosas deben cambiarse. Hay quien lo describe como encontrar

“un lugar en el mundo”, o encontrar “un proyecto vital”. Una mujer siente que está en un momento crucial en la propia vida:

estoy hoy aquí para ver por dónde tengo que tirar, buscar un camino, porque estoy en un momento clave sin saber muy bien por dónde tengo que ir, y confío en que me va a dar una dirección.

Un hombre afirma que ha acudido a la ceremonia

porque estoy en un proceso de transición, en el campo personal como en el profesional, y..., bueno, pues... clarificar un poco ideas (...) y ver qué camino tomo.

Para otro su motivación es “poner el intento en acercarme a mi yo superior, y pedir consejo, o visión más bien, por dónde seguir en la vida, mi verdadero camino”, y para otro “escuchar mi voz interior y caminar hacia mi camino”. Un hombre afirma que ha ido a tomar ayahuasca porque

me gustaría deshacer algunos nudos (silencio) que hay por ahí dentro (silencio) no tengo muy muy muy claro cómo... o sea, sé (carraspea) sé qué nudos son pero no sé explicarlo, no sé...verbalizarlo (...) llevo... ya (silencio) un par de años haciendo sin hacer, ¿no?, y empiezo a intuir hacia..., hacia dónde va mi camino, pero no acabo de verlo, ¿no?

Los participantes, tal como suelen indicar los chamanes al inicio de la ceremonia, van percibiendo que no hay que buscar fuera de uno, sino dentro. Una mujer que había empezado a tomar recientemente ayahuasca describe el proceso iniciado como de mayor autoafirmación, señalando que “prefiero estar sola a mal acompañada”, o “ahora selecciono mucho más lo que quiero”. En otras ocasiones la atención se enfoca hacia la identidad corporal y de género, y una mujer afirma desear “sentir el útero”, y un hombre “sentir mi masculinidad”. Otros lo manifiestan como la necesidad de “entrar

un poco más en contacto conmigo mismo”, o “centrar la energía hacia mí mismo, hacia dentro, no hacia fuera”.

Los participantes adoptan una actitud de superación personal orientada a trascender el miedo y lo que les limita, buscar algo ‘superior’, ver qué hay “por ahí arriba”, quitarse el miedo a sentir el cuerpo y a encontrarse consigo mismo. Consecutivamente, manifiestan un deseo por coger fuerza, darse un empujón, confiar en la propia intuición y en la propia fuerza, o trabajar la confianza en uno mismo. Tomar la decisión de coger las riendas de la propia vida, y tener la capacidad de tomar decisiones efectivas que la mejoren, es un largo proceso de empoderamiento que se sigue en las ceremonias de ayahuasca. Este proceso se experimenta como una toma de conciencia (hacerse conscientes de) apegos y dependencias emocionales hacia otras personas, o hacia ellos mismos representados en el ‘ego’. Cuando los participantes empiezan a ser conscientes de estas ataduras, empiezan a verbalizarse nuevas motivaciones como “liberarse de cadenas”, “sentirse libre”, “deshacer algunos nudos”. Poco a poco los trabajos se van orientando hacia la obtención de las condiciones necesarias para llevar una buena vida: confianza, fuerza, disciplina, constancia, armonía.

Finalmente, aparecen motivaciones relacionadas con la sanación personal y con la sanación de las relaciones con otros. Se experimenta la necesidad de limpiarse interiormente, sanar emociones, recuperar la alegría, mejorar la autoestima. Con frecuencia, el trabajo se orienta hacia aspectos conflictivos de las relaciones familiares, como la relación con el padre o la madre, la familia como origen de numerosos traumas y conflictos, deberes y obligaciones. Algunos participantes piden “tener paciencia con mis hijos”, “armonía con mis hermanos”, fuerza para sobrellevar el cuidado de una madre o un padre, “limpiar resentimientos”. Se experimenta la necesidad de “conectar con el aquí y ahora”, “vivir el cuerpo”, “bajarse de la cabeza”, “estar pendiente de todas las sensaciones”, parar “el diálogo interno”.

Las motivaciones verbalizadas públicamente por los participantes hacen referencia, casi exclusivamente, a procesos que podemos denominar emocionales y mentales o psicológicos, asociados genéricamente a cuestiones de ‘crecimiento personal’. Hay

otras motivaciones que no suelen manifestarse en público y que los participantes sólo dan a conocer a los chamanes, o a otros participantes en privado. En ocasiones se trata de superar el duelo por un progenitor, un hermano o el cónyuge. Se busca sacar fuerza en el proceso de cambio que puede inducir el duelo; desatascar emociones y despedir al fallecido. Como afirma una mujer en una entrevista, “hay que vivir y hay que morir, y hay que aceptar a las personas que se van”. También el duelo se da por una relación rota a raíz de una infidelidad, o por un divorcio que no se acepta, como manifiesta una participante:

Yo traía muy claro lo que quería: yo me separé hace años de mi marido y me encontraba totalmente atada a él. Nos habíamos separado pero él se había ido pero yo no, yo seguía atada pero necesitaba liberarme. He llorado mi despedida [durante la ceremonia de ayahuasca] pero me sentía bien. (...) He tenido que salir a vomitar porque yo quería soltarlo entero y que no queden más restos, y lo he vomitado también.

En otros casos se trata de afrontar traumas infantiles, como casos de violencia familiar, o de abusos sexuales. Leopoldo recomienda atender a la postura corporal durante la ceremonia:

Sugiero una postura fetal, que es la que más ayuda para hacer una introspección al pasado. Cada postura corporal implica una manera de mover o no la energía, entonces la postura que adoptemos durante el trabajo es importante. (Leopoldo)

A las ceremonias de ayahuasca también acuden con cierta frecuencia personas que están luchando contra su adicción a distintas sustancias, como la cocaína, y el tabaco industrial. Hay personas que acuden a las ceremonias y ven mejorar o desaparecer enfermedades físicas, como problemas relacionados con las tiroides, y la hipoglucemia. Hay personas diagnosticadas de cáncer o SIDA que acuden a las ceremonias de ayahuasca por sus propiedades purgantes, para ‘limpiarse’ de las fuertes medicaciones que toman a causa de sus enfermedades.

Ilustración 25: Estructura de un inipi (06-07-2011)



5.3.2. Explicaciones del chamán acerca de la ceremonia

Tras la ronda de propósitos o de presentación, que permite al chamán conocer un poco mejor a los participantes, y a los participantes conocerse entre sí, pasa a ‘explicar’ la ceremonia de ayahuasca que tendrá lugar esa noche. En su intervención suele aclarar que la ayahuasca no es una ‘droga’, sino que es ‘medicina’ que activa una serie de procesos en las personas que pueden provocar vómitos, y que eso está bien, porque permite a las personas sanarse, y que al final de la ceremonia se llevará a cabo una terapia, en la que se les ‘soplará’ tabaco y ‘perfume’. Explica la función de los ícaros, da una serie de consejos, como la importancia de no resistirse a los procesos que se pueden abrir, y alguna norma, como la de no abandonar la ceremonia hasta que se dé por cerrada.

En ocasiones, la ceremonia se da en un contexto más amplio de actividades que abarcan un fin de semana completo, desde el viernes por la tarde hasta el domingo al mediodía, y en este caso las explicaciones son necesariamente más extensas, en las que se habla de la organización de todo el fin de semana. Josep, por ejemplo, inicia las

actividades el viernes por la tarde con una reunión de bienvenida y ocasionalmente una ronda de presentación, y luego se hace un ‘inipi’, nombre que se da a una estructura circular que se cubre con mantas, y en la que se introducen piedras al rojo vivo con el objeto de sudar. La ceremonia del inipi (‘sweat lodge’) es una ceremonia de limpieza muy extendida entre los pueblos originarios de Norteamérica, similar a la ceremonia del temazcal de Mesoamérica (Lopatin, 1960; Alcina, Ciudad e Iglesias, 1980). En España se emplean indistintamente los términos inipi y temazcal para designar a la ‘cabaña de sudar’, cuya estructura hecha a base de ramas de árboles, tal como se aprecia en la ilustración nº25, se puede encontrar con frecuencia en los lugares donde se celebran ceremonias de ayahuasca.

Tras el inipi del viernes por la noche, siguiendo el esquema de trabajo de Josep, se celebra el sábado por la mañana una purga de tabaco, si bien últimamente se ha sustituido por la toma de una bebida elaborada por media docena de plantas de la selva amazónica, que recibe el nombre de *llullo caaspi*, que no tiene efectos purgantes, sino más bien de tipo introspectivo. El sábado por la tarde tiene lugar la ceremonia de ayahuasca, y el domingo por la mañana se realizan las terapias, sólo en aquellos casos de participantes que no se encuentran muy ‘redondos’, seguida ocasionalmente de una ronda de integración. El cierre ceremonial a todo el fin de semana se realiza el domingo poco antes del mediodía, formando un círculo en el que Josep dirige unas breves palabras de despedida, tras lo cual los participantes se abrazan.

Leopoldo sigue otro programa de fin de semana, consistente en hacer una ‘ronda de propósitos’ y una ceremonia de ayahuasca el viernes por la noche; el sábado por la mañana tiene lugar una ‘ronda de integración’ de la ceremonia del día anterior; por la tarde tiene lugar una ‘ronda de propósitos’ previa a la segunda ceremonia de ayahuasca; y el domingo de madrugada se hace un inipi o temazcal, y seguidamente una ‘ronda de integración’ de cierre. Las terapias se realizan durante las propias ceremonias de ayahuasca.

Las explicaciones son más extensas si el chamán viaja a España y sus ceremonias se organizan de manera esporádica, pudiendo durar alrededor de veinte minutos. Cuando

el chamán vive en España y dirige ceremonias de manera regular, la mayoría de quienes participan suelen tener ya experiencia previa con ese chamán, y las explicaciones no suelen extenderse más de diez minutos. En cualquier caso, las explicaciones no suelen incluir pormenores relativos a lo que sucede *durante* el ‘trabajo’. Las ‘explicaciones’ aquí reunidas son un resumen del tipo de explicaciones que suelen darse con mayor frecuencia, y puede dar la impresión de que el chamán da información exhaustiva acerca de la ceremonia, cuando en la práctica es más bien al contrario: las ‘explicaciones’ se reducen por lo general a lo mínimo imprescindible para que los participantes conozcan el orden básico de la ceremonia. El contenido de estas ‘explicaciones’ atañen a cómo entender qué es la ayahuasca, cuál es la estructura de la ceremonia, y dar unos consejos y normas que deben tenerse en cuenta a lo largo de la noche.

Frecuentemente los chamanes señalan que la ayahuasca “es una medicina, no una droga”, y que en muchas culturas indígenas la ayahuasca recibe el nombre de ‘medicina’. La ayahuasca se describe como una ‘medicina’ porque se considera que tiene ‘entendimiento’ y ‘comprensión’ propias, poniendo orden en el caos, y dando a cada persona “lo que necesita en cada momento”. Muchos chamanes concluyen aquí su ‘explicación’ acerca de lo que es la ayahuasca. Otros, como Josep, mencionan que la ayahuasca es ‘medicina’ porque

te conecta con tu sanador interno, con tu sabiduría interna, como quieras llamarla, Dios interno, Buda. Ella tiene el poder y la sabiduría de conectarte directamente con tu esencia. Quien les va a hablar, si se lo permiten, va a ser su consciencia, su alma, lo más profundo en ustedes, si no se pierden por laberintos fantásticos y fantasiosos. (Josep)

Otras explicaciones, menos habituales, hacen referencia a aspectos ‘energéticos’ de la planta. Para Ricardo la ayahuasca es una ‘medicina’ que trabaja a nivel ‘energético’ en el cuerpo físico, psicológico, emocional y espiritual, por ese orden. Tal como lo explica, la ayahuasca actúa ‘rebobinando’ la información almacenada en los cuerpos a lo largo de la vida, detectando bloqueos ‘energéticos’, heridas físicas y emocionales mal curadas,

patrones de pensamiento malsanos, etc. Cuando el participante es consciente, o simplemente intuye la existencia de dichos bloqueos, puede experimentar una resistencia y una lucha contra lo que identifica como los ‘efectos’ de la ayahuasca. Si no acepta la experiencia que está viviendo, esta lucha puede generarle enorme sufrimiento durante la ceremonia, salvo que sea capaz de ‘transmutar’, en palabras de Ricardo, ese bloqueo mediante el vómito o la diarrea. El papel del chamán, para Ricardo, es limpiar y extraer el bloqueo ‘energético’, permitiendo que la ‘energía’ fluya.

Para Leopoldo, al igual que el cuerpo físico puede ser herido, y desangrarse, los restantes ‘cuerpos’ pueden ser igualmente heridos y sufrir fugas o pérdidas de ‘energía’. La herida en el cuerpo físico puede haber cicatrizado, pero la herida ‘energética’ puede seguir abierta. Entidades del “bajo astral” pueden adherirse a esas heridas abiertas y alimentarse de su ‘energía’. Estas entidades son como ‘vampiros’ o ‘parásitos energéticos’, que pueden incluso manipular la mente de la persona para llevarla a reproducir patrones cíclicos que garanticen que la herida sigue abierta.

Los chamanes explican que se va a dar una toma de ayahuasca, y que a la hora, más o menos, puede haber una segunda toma para aquéllos que consideran que la primera no les ha hecho ‘efecto’. La primera dosis que sirven suele ser suficiente para experimentar, más allá de toda duda, los efectos de la ayahuasca. Sin embargo, sucede que hay muchos participantes que ‘creen’ que la ayahuasca no les ha hecho efecto. Para evitar dudas, Aquiles procura ser muy explícito:

Vamos a ofrecer una segunda toma para quienes quieran o necesiten un poco más, si no están lo suficientemente bien. Ahora, ¿cómo saber cuándo tomar más? ¡Si piensan... que quieren tomar más, toman más! Y la segunda opción es: ¡si tienen la duda de si tomar más, toman más! (risas) (...) Si ya vomitaron no toman más, porque su cuerpo no puede más, entonces básicamente esas son las reglas ¡Cuando estás donde hay que estar tienes claro que no quieres tomar más! (Aquiles)

El efecto de la ayahuasca se describe como un proceso en el que la bebida recorre el cuerpo detectando y reuniendo ‘toxinas’ y ‘malestares’, y cuando alcanzan una cantidad significativa, su expulsión es posible porque, todo unido, genera una sensación de náusea, que finalmente se traduce en vómito, sacándolos del cuerpo. Como señala Pablo, “mi maestro [don Solón Tello] dice que si vomitas está bien, y si no vomitas la ayahuasca, está juntando, juntando por dentro cosas y cuando considera que tiene suficiente, lo hace vomitar”. O tal como lo describe Ricardo,

la abuelita limpia, purifica y regenera, y cuando realiza esa función vamos a sentir como malestar, entrando a otro estado de consciencia, vamos a sentir como mareo, como ganas de vomitar, podemos sentir que entramos en lugares que ya hemos vivido, recordando todo lo que hemos vivido, entonces al recordar va a ser como rebobinar para limpiarlo todo (...), cuando ya ha recogido toda la impureza de nuestro cuerpo, algunos vomitan, otros se va mediante evacuación, se manifiesta como una diarrea. (Ricardo)

Este proceso de limpieza se concentra en el área abdominal. Para Ricardo, cuando la ayahuasca “ha recogido todas las impurezas puede venir una sensación de vomitar, en el chakra del estómago, el órgano más importante del organismo, y entonces empiezas a vomitar”. Josep también hace mención al vientre:

En el vientre, que es donde se almacena la historia personal, se pueden formar unas flemas, el odio, el resentimiento. Hay mil cosas ahí. Si se lleva esa densidad encima, se va a vomitar. Vomitar es un privilegio, porque se es consciente de lo que está sacando, o también es importante cagar. La limpieza es de esas dos formas. (Josep)

La presencia en las ceremonias de cubos, barreños o bolsas de plástico es algo habitual. Carlos explica cómo emplear el cubo:

Bueno, los cubos..., ¿vale?, los cubos son buenos compañeros, entonces si vienen vómitos... pues, una buena postura para..., si hay alguien que está

trabado (...) o tienen algún problema que no pueden sacar, pues esta es una buena posición (...) si puedes levantar un poco el culete, pues mejor, pues para darle al estómago pues altura en comparación con la boca (...) levantar el culete mejor, vomitar sentados es más difícil. (Carlos)

Una mujer interviene para decir que es “muy contenida en eso de vomitar en grupo”. Aquiles explica que “cuando te viene es inevitable, y si es inevitable no lo vas a poder evitar”. La mujer comenta que nota “que me va viniendo, entonces como lo noto que me va viniendo...”. Aquiles le dice que “si no, te vas al baño, ¿sabes?”, aunque, como añade Carlos, “muchas veces hay empatía, entonces si empieza el de al lado, te empatizas (...) y vomitáis juntos”.

Nak explica que en un momento dado de la sesión, “cuando comience el cierre del trabajo”, irá llamando a los participantes uno a uno para que se acerquen y se sienten frente a él, para ‘soplarles’ perfume y tabaco. El objetivo es “limpiar impurezas” y “proteger el campo energético”:

La ayahuasca te abre todo tu campo energético, y todos los chakras te los deja bien abiertitos, ahí es donde viene el perfume, aprovechando que todo tu campo energético está bien abierto. El perfume, que son puras flores y puras raíces de la selva, entra y te ayudan a florecer todo lo bonito que tienes dentro. Entonces saca del cuerpo toda la tristeza, y todo lo que puedas tener dentro de todas las impurezas, y permite recuperar tu propia luz, y una vez que empiezas a brillar y ya recuperas esa experiencia de luz, tienes el tabaco que sella un poquito y te cierra el campo energético para que no te entre nada, para que estés bien protegido. (...) Se sopla en las manos, en la coronilla y en la espalda, y el perfume igual. A partir de ese momento ya puedo descansar, te puedes dormir si quieres. (Nak)

En ocasiones, Aquiles se extiende en la explicación de la técnica del ‘soplado’ de tabaco. Cuando el participante se sienta frente al chamán, éste canta un ícaro mientras sostiene

un mapacho con la mano, y lo que hace es ‘cargar’ el cigarro con el ícaro, y el ícaro es el que lleva la intención del chamán. Luego, con la ‘solpada’ del humo del tabaco

lo que hago es cerrar vuestro campo etérico, y meter la fuerza del ícaro que yo he cantado antes, ¿vale? Yo cuando canto, cuando estáis aquí delante, no os canto directamente a vosotros, le canto al tabaco, el tabaco hace de vehículo entre la intención y la persona, ¿vale? Yo solo con cantarte no entra, no, pero si le canto al tabaco el tabaco lo mete porque esto es alimento para el espíritu, ahí sí que funciona. (Aquiles)

O bien aclara otras funciones del tabaco:

El tabaco que soplamos es tabaco que crece en la selva, que se llama mapacho. Es un tabaco negro que no viene de tabacalera, el tabaco en la cosmovisión amazónica, es el rector de todas las plantas, es el que endereza a todas las plantas, es el que centra de vuelta el cuerpo de la persona. Si estáis con una mareación un poco torcida, pues lo soplamos y ahí enseguida se restablece el centro. (Aquiles)

Con la ‘soplada’ se pretende “cerrar un ciclo” en la ceremonia, que haya “un antes y un después” en el trabajo, y que los participantes se centren antes del cierre de la ceremonia. Otros chamanes denominan el trabajo que realizan al final de la ceremonia ‘terapia’ o ‘limpia’. Ricardo distingue entre “previa terapia” y “terapia individual”. La primera la realiza con personas que están pasando un mal momento durante la ceremonia, y antes de que se inicien las “terapias individuales” a cada participante:

yo siempre cuando ya tomo ayahuasca siempre voy viendo en qué niveles cada uno va a estar (...) entonces yo me levantaré y me acercaré para hacer una previa terapia (...) si sentís estados muy fuertes pues también puedes acercarte a hacer la previa terapia, si tenéis fuerzas (silencio) pues si no tenéis yo me acercaré en cada sitio, entonces yo les haré una terapia (silencio) entonces luego habrá una terapia individual a cada uno dependiendo de cómo cada uno esté, si

tenemos problemas físicos, o emocionales, o psicológicos, o espiritual, dependiendo de eso se va a hacer una limpia con diferentes instrumentos.
(Ricardo)

Ricardo anima a los participantes a hablar con él durante la ceremonia si alguien lo está pasando mal:

A veces cosas que no comprendemos, es importante acercarse aquí, con toda confianza, para mí es muy importante eso, porque la terapia de sanación es también a través de la palabra, porque todo lo que tenemos dentro lo tenemos guardado, y cuando hablamos con alguien es una terapia muy bonita. Hay varias maneras de sanar de manera tan natural, sin esfuerzo físico, porque estamos muy abiertos, los cinco sentidos están muy abiertos. (Ricardo)

En ocasiones, Ricardo introduce en sus ceremonias el ‘tabaco de la palabra’ o ‘tabaco de rezo’, un cigarro ‘armado’ con una hoja de maíz (cf. ilustración nº18), que se pasa entre los participantes cuando los efectos de la ayahuasca ya se han hecho notar, y que permite efectuar esa terapia mediante la palabra.

El chamán, que conoce las expectativas y las motivaciones de los participantes a través de la entrevista previa, o por un cuestionario, o por lo que han manifestado en la ‘ronda de propósitos’; que los ha observado antes de iniciarse la ceremonia y luego en la sala, dónde se han situado, qué posturas corporales adoptan, etc., todo ello le da pie para dar una serie de consejos, cuya finalidad es que el participante disponga de recursos propios para afrontar los momentos más difíciles de la ceremonia, si se le presentan. El chamán recuerda a los participantes que si los efectos se manifiestan con fuerza, especialmente en la primera mitad de la sesión, que no olviden que los efectos acaban pasando, que empiezan y terminan, que nadie muere por tomar ayahuasca, ni nadie queda loco; el tiempo puede dilatarse o contraerse, “pero todos van a volver, nadie se queda ahí para siempre”, señala Pablo.

Se explica que los cantos que canta el chamán durante la ceremonia reciben el nombre de ‘ícaros’, que son los que guían la ceremonia, y traen la ‘medicina’ de las plantas que ha dietado el chamán. Como explica Carlos,

Los ícaros son canciones de poder, muchas son invocaciones a las plantas que hemos dietado, a la fuerza de nuestros maestros, de las fuerzas de la naturaleza para que vengan a asistirnos y ayudar en el trabajo de esta noche. (Carlos)

En ocasiones, los chamanes cantan canciones empleando la guitarra o ponen música grabada, e intercalan algún ícaro cuando lo sienten necesario. Los ícaros suelen acompañarse de la *shacapa*, la maraca o el tambor. La música en una ceremonia es como “las cuerda a las que se van a sujetar para ir caminando”. Pablo aconseja que

para mantener un cierto control sobre la experiencia es escuchar la música, simplemente escuchar la música, poner nuestra atención en eso que esta sonando, incluso podemos tratar de cantar, tararear, porque eso pone toda nuestra atención ahí, cuando estamos divagando y estamos por ahí perdidos. Hay canciones con guitarra, mantras, *shacapa*. Sólo se pide no acompañar cuando esté sonando la *shacapa*, que son los ícaros, las canciones tradicionales de la ayahuasca, que llevan otro tipo de energía, son las que guían realmente la energía de la ayahuasca. Pero siempre que escuchen la guitarra, pues bienvenidos, que acompañen el canto, y es bueno cantar. (Pablo)

Bajo los efectos de la ayahuasca, concentrarse en la respiración permite mantener un punto de referencia estable, centrado, en el “aquí y ahora”. La respiración permite mantener un estado de ‘presencia’, un estado de ‘conexión’ con el propio cuerpo, con la vida, con el mundo. Como señala Josep, “el trabajo consiste en estar presentes, no perder la presencia, y estar siempre atento con lo que estamos recibiendo”. Si se mantiene la concentración en la respiración, el participante puede volverse un observador de sí mismo gracias a que la ayahuasca muestra emociones, pensamientos, imágenes, sonidos. El objetivo es tratar de respirar y sentir, “sentir dónde puede haber algo tenso y respirar para que salga”, “dejarse llevar, no resistirse, respirar”, “hay que

respirar todas las situaciones que se nos presenten durante la sesión”. Como señala Josep, hay que evitar

quedarse pillado a nada, eso es muy importante. No se queden pillados de una emoción. Hay que dejar que se vayan las cosas para que vengan otras (...). Hay que aprender a estar y entender qué me está queriendo decir la planta, pero no quedarse pillado. Hay cantidad de información que no estamos preparados para entender. (Josep)

Hay que mantener una actitud relajada, pero firme al mismo tiempo. “Buscar la firmeza en uno mismo y al mismo tiempo relajarnos, confiar en el trabajo, en la planta”. En la medida en que está relajado el participante, mejor trabaja la ‘medicina’. Para Ricardo

es importante entregarse y relajarse. Cuanto más relajado, más limpia la abuelita. La actitud adecuada es simplemente entregar al Gran Espíritu lo que la planta está haciendo dentro de nuestro cuerpo. (Ricardo)

Para Josep “el único enemigo que hay en este trabajo es la mente, el control, de estar a la espera de esto o de lo otro”. Para Aquiles muchas veces la persona no entra en la ‘mareación’ por “problemas de control de la cabeza”. Hay personas que han asistido a varias ceremonias, o que en una ceremonia han tomado varias veces ayahuasca, “y no entran”. Josep da el siguiente consejo a los primerizos:

Para los primerizos: hay un control inconsciente brutal, no pasa nada, pueden estar pensando «qué mierda de música, qué caro el trabajo, el cretino [el chamán] con esta música, qué pérdida de tiempo», etc. Este discurso es normal, traten de evitarlo, impide que la ayahuasca haga su efecto. (Josep)

Si se lucha contra lo que uno siente, “se está dando fuerza a esa fuerza que nos está bloqueando”. Hay que dejarse llevar, “hay que rendirse a lo que se ve, no tratar de resistirlo ni manejarlo, solo da sufrimiento, rendirse libera a lo que está ahí”. Como señala Josep, “somos luz y oscuridad, todos tenemos una sombra bien potente, hay que

trabajarla, nos toca trabajar esa sombra, mírenla de frente. No hay que huir del lado oscuro”. Para Ricardo la mejor actitud es la de entrega, “me entrego en manos del Gran Espíritu, porque somos una manifestación de él, y debemos estar confiados en que todo va a estar bien si yo estoy bien también”.

Entregándose hacia esta planta de poder nos ayuda a ver lo que no queremos ver a veces, o lo que no podemos comprender. Cuanto menos queramos ver más nos va a mostrar, cuanto menos queramos aceptar, más vamos a acabar aceptando. Es importante no luchar contra la fuerza y el poder de la naturaleza, contra las leyes de la naturaleza, porque lo que es la ley de la naturaleza es simplemente del Gran Espíritu. (Ricardo)

Por el contrario, la resistencia es sinónimo de sufrimiento. Para Aquiles,

si intentan controlar, la ayahuasca es muy estricta y te va a caer una paliza hasta que te rindas. Si tenés que ver algo es como que la planta te obliga a verlo, si te resistís te machaca el cuerpo, te sentís mal, entonces si decís «vale, vale, vale, me rindo muéstrame», entonces te muestra y luego te deja en paz. (...) Los que toman por primera vez es muy importante permitir que suceda, [la ayahuasca] puede ser dura y estricta. Si tu cabeza quiere seguir mandando la ayahuasca te va a machacar físicamente, y cuando te rindes entra, te cuenta lo que te tiene que contar, y ya no hay sufrimiento (...) La ayahuasca es una maestra severa, estricta, pero también es una maestra, enseña mucho. El trabajo con ayahuasca permite revisar los asuntos, permite revisar las cosas pendientes, los conflictos, permite hacer introspección, es un buen momento para hacer revisiones autobiográficas, para trabajar el contenido de las cosas y las relaciones, porque da una visión distinta de las situaciones. (Aquiles)

Para Ricardo

hay cosas que uno no acepta, que no permites que entren en tu pensamiento, y cuando sucede eso se entra en un espacio de lucha, entre tú y las cosas que están

dentro de tu cuerpo, mientras que cuando aceptas la planta tiene la función de coger toda la impureza y luego lo echas, sacas de tu cuerpo, todos los dolores. (Ricardo)

Para los chamanes es importante mantener la confianza en uno mismo durante la ceremonia, y la confianza en una planta “que se viene utilizando de generación en generación”. A los primerizos se les sirve una cantidad menor de ayahuasca, para que no se sientan desbordados por la experiencia y se asusten.

Para los primerizos, quiero que conozcan la medicina, y que la medicina les conozca a ustedes. No les voy a llevar a ningún espacio que no puedan soportar. Les voy a dar menos que a los demás, por encima de todo está la seguridad de la gente. Hoy no les va a suceder, no les va a dar un pelotazo, el subidón no va a ser exagerado. (Josep)

Para los chamanes, cuando alguien toma por primera vez ayahuasca, conoce la planta, pero también la planta conoce por primera vez a ese participante. Es un encuentro entre dos entidades con inteligencia propia. Frater, cuando ‘soplan’ a un primerizo, en el ícaro con el que ‘cargan’ al mapacho incluyen unas palabras de presentación de esa persona ante la planta: “te presento aquí a mi amiguito [nombre del participante]...”.

Puede haber participantes psiconautas también ‘primerizos’, que su preocupación sea, por el contrario, que la ayahuasca no les dé “un subidón”, por lo que algún chamán trata de evitar que queden defraudados afirmando que

es bastante las dosis que doy, son 30ml. Tenemos como 100ml para cada uno para los dos días, no se preocupen, hay bastante medicina, es suficiente para ponerse de la cabeza. (Leopoldo)

En cualquier caso, puede que el ‘primerizo’ temeroso experimente un efecto potente, y el ‘primerizo’ psiconauta, no. En numerosas ocasiones los chamanes aventuran los efectos que tendrá la ayahuasca, como provocar vómitos y diarreas, y a veces se

cumplen los pronósticos, y otras veces no. Los propios chamanes introducen sus propias expectativas en las ceremonias con una intención no siempre fácil de interpretar. Confrontados ante estas predicciones fallidas, responden despreocupadamente: pasan las cosas que tienen que pasar.

Una recomendación habitual es tener una intención o propósito durante la ceremonia, y “son herramientas de autoapoyo para poder trabajar a todos los niveles, porque eso ayuda a estar más relajado, más tranquilo” (Ricardo). Tener un propósito, “no soltarlo, sino mantenerse en ese propósito que traemos, sostenerlo”, sirve, al igual que la respiración, para mantener un punto de referencia, para mantenerse centrado durante la ceremonia, porque da una dirección al trabajo.

Otra recomendación habitual es pedir a los participantes que intenten mantenerse sentados con la espalda recta, salvo en casos concretos, en los que se puede recomendar posturas específicas para trabajar determinados problemas. Se desaconseja tumbarse porque puede sobrevenir el vómito y causar algún tipo de ahogo; o bien porque uno puede quedarse dormido y despertarse en medio de la ‘mareación’. Para W.T.,

a veces te vence el sueño cuando la ayahuasca te agarra, te hace dormir, pero cuando tú duermes, así entonces aprovechan las cosas negativas, estás suelto, hay que tener mucho cuidado. Y cuando tomas ayahuasca tienes que estar sentado, si estás ahí echado a tu cuerpo lo acostumbras mal. (W.T.)

Se pide a los participantes que si se ponen en pié lo hagan con cuidado, porque estando sentados muchas veces no se percibe la ‘mareación’, pero si uno se pone en pié bruscamente puede sentir la ‘mareación’ en toda su intensidad y perder el equilibrio. Por otro lado se desaconseja cambiar de postura. A veces se está pasando por un momento complicado, y se piensa que cambiando de postura desaparecerá el malestar, cuando lo que sucede es que empeora la sensación. Más allá de tratar de mantenerse sentados, se recomienda igualmente que se esté atento a los movimientos y posturas

que el propio cuerpo pide a veces. El cuerpo puede bostezar, suspirar, temblar, sudar, y todos son mecanismos del propio cuerpo para ‘trasmutar’ diferentes ‘energías’.

Dentro de las ‘explicaciones’ se dan una serie de pautas de orden práctico a seguir durante el ‘trabajo’, es decir, mientras se está bajo los efectos de la ayahuasca. En primer lugar, se recuerda a los participantes que la ceremonia se hace con la luz apagada, se hace “a ojos cerrados”, y en silencio, si bien Pablo aclara que “no se considera ruido vomitar. Tirarse pedos es normal, llorar es normal, cualquier manifestación catártica es normal, es bienvenida, es una limpieza que estamos haciendo, es una liberación”. Se trata de un trabajo personal, de una experiencia personal, íntima, cuyo objetivo es meterse hacia dentro de uno mismo, enfocarse en el propio propósito. Como señala Josep,

es un trabajo interior, hasta donde se permitan es hasta donde van a llegar, hasta donde ustedes se permitan desde la mente. Dejar que sucedan cosas, ser un observador de uno mismo, dejarse llevar por una vez, dejen la cabeza en la habitación, dejar que sea el cuerpo el que haga el trabajo. (Josep)

Josep pide a los participantes que no hablen con el vecino para no interferir: “Si tienen ganas de bailar, bailar por dentro; si tienen ganas de gritar, gritar por dentro, no hacia fuera”. Todo lo que pasa en la ceremonia está bien. De lo que pasa fuera se ocupa el chamán, y sus ayudantes, si los tuviera:

Si ven alguien llorar, haciendo su proceso, no agarrarse a eso, no sientan nada. Todo lo que pase esa noche es lo correcto, lo que debe pasar a cada uno. Ese trabajo lo va a hacer el sanador interno, sólo ese sanador sabe qué tengo que limpiar, sanar. (Josep)

Si el vecino está pasando un trance difícil ya estamos nosotros para ayudarlo, así que cada uno a lo suyo. Si un compañero de al lado está en un proceso, llora, ríe, el trabajo es personal, entonces dejar al compañero que haga su proceso. (Leopoldo)

No hay que prestar atención a lo que pasa fuera de uno mismo, a lo que le pasa a los otros. De lo que pasa fuera se encarga el chamán, “para eso me pagan”, dice Josep. Sucede que a veces los participantes, en vez de entrar en sus propios procesos, se ‘enganchan’ con ‘procesos’ ajenos y así evitan hacer su propio trabajo: “A veces alguien tiene super buenas intenciones, «te voy a salvar, no te preocupes», entonces esa persona que está tan mal, porque yo estoy muy bien, pasa toda la noche distraído queriendo salvar a otra persona”. Esto sucede, por lo general, en aquéllas ceremonias que se celebran con suficiente luz como para que los participantes puedan verse entre sí en la sala. Por ello, Josep advierte contra las miradas durante la ceremonia:

No se miren entre ustedes, cada uno viene a hacer su historia. No mirarse entre unos y otros. Uno puede comerse la 'mierda' del otro. Uno que esta feliz y mira a uno que esta en un proceso oscuro, te quedas mirando automáticamente esa persona se va a poner bien y tu te vas a comer toda la mierda del otro. (...) Los plexos están muy abiertos y hay transferencias de energía. Cerrar los ojos, (...) fuera no hay nada que ver, meterse dentro. (...) Es muy fácil interactuar con los otros en el estado expandido, cuando el plexo esta abierto. Sean cuidadosos, es fácil agarrar lo que está experimentando otro, hay que ser cuidadoso, no tocarse, no abrazarse tras el trabajo, no conectar pecho con pecho, puede cambiarle el rollo a uno. En 3 ó 4 horas los cuerpos sutiles se cierran. Cuando termine el trabajo no se abracen, aunque se sienten muy amorosos, no conecten pecho con pecho, hay que dar tiempo, en tres o cuatro horas los cuerpos sutiles se cierran, de lo contrario se pueden llevar un susto, pasarlo mal. (Josep)

En segundo lugar, se recuerda que bajo ninguna circunstancia se puede abandonar la ceremonia antes de que haya finalizado: “Nadie se va ni porque se acuerda que ha dejado las llaves del coche puestas, ni mucho menos porque la ayahuasca le esté diciendo que debe ir a..., no hay ninguna excusa para abandonar la ceremonia, no se puede, por motivos muy evidentes”, aclara Pablo. También se pide apagar o silenciar los teléfonos móviles. Para Aquiles, otros motivos ‘evidentes’ para no salir de la sala son los motivos ‘energéticos’ y de ‘protección’:

Se puede salir a respirar un ratito, si está fuerte la cosa. Respira y regresamos adentro, pero tratar de no quedarse afuera mucho rato, porque la energía de este trabajo, de esta ceremonia, la creamos todos, cada uno sentado en su sitio, entonces si varios se van pues como que faltan. (Aquiles)

Aquiles comenta una ceremonia en un país del norte de África, en el que los participantes salían continuamente de la sala “y no se quedaban quietos ni un momento”. Para Aquiles, la “energía de sanación” que se acumula durante una ceremonia es como “aire dentro de un globo”. Cada participante “es una parte de ese globo y si la gente se va en medio de la ceremonia, y no regresa pronto, se siente como un agujero por el que la energía se va, entonces la ceremonia pierde fuerza”. Aquiles, en aquella ocasión, dirigiéndose a los participantes que se hallaban fuera, pregunta:

¿Te imaginas una clase de yoga en la que la gente esta fuera de la sala?, ¿te imaginas una taller de meditación y los participantes meditan en su habitación en vez de estar en la sala donde esta el gurú?, ¿por qué crees que una ceremonia es diferente? Al final todos se quedaron dentro y fue genial. (Aquiles)

Leopoldo pide que no se salga fuera de la sala si no es para ir al cuarto de baño:

No salir de la sala sino para ir al inodoro, y luego se quedan aquí a dormir, no salir fuera al acabar al trabajo. Aquí hay una contención, que si se desarrollan procesos [fuera de la sala] no voy a estar allí para ayudarles. (Leopoldo)

Se dice que si alguien desea ir al baño y está mareado, que pida ayuda y se le acompaña. Si se va solo, no cerrar la puerta por dentro. Un participante pregunta si se puede pedir ayuda en voz alta, a lo que el chamán responde entre risas que sí, porque de lo contrario no se enteraría.

Como decía, estas explicaciones, consejos y normas son un compendio de la exposición que hacen los chamanes antes de la primera toma de ayahuasca. Uno de

ellos, don Rafael, tras dar brevemente una serie de instrucciones para la noche, explica el propósito de la ceremonia mediante una fábula:

Un maestro y su discípulo caminaban por un desierto, y se puso a llover. Vieron una casa y se dirigieron hacia ella. La habitaba una familia muy pobre, tan pobre que sólo tenían una vaca. La vaca era su medio de subsistencia. Con la leche hacían queso y mantequilla, que vendían, y con lo que ganaban compraban las otras cosas que les hacían falta. Hacia la una de la madrugada el maestro despertó al discípulo, y le dijo: vamos, coge la vaca. Cogieron la vaca, fueron andando hasta un precipicio, y el maestro empujó la vaca y la despeñó. El discípulo no daba crédito a lo que había hecho su maestro. Indignado, le dijo que ningún maestro digno de ser considerado como tal haría una cosa así, y que él no estaba dispuesto a seguir a una persona que se comportaba de aquella manera.

Pasaron los años, y el discípulo, que había buscado otro maestro, volvió por aquel mismo lugar y en vez de un desierto se encontró una gran extensión verde. Fue a la casa y encontró a la misma familia, que se habían hecho ricos y prósperos. Les preguntó cómo era aquello posible, si hacía años su maestro les había dejado sin su único medio de subsistencia. Ellos le dijeron que al principio lo habían pasado muy mal, pero que al quedarse sin vaca habían tenido que aprender a cultivar, aprovechando que tenían mucha tierra y agua. (Don Rafael)

“Bien, el objetivo de esta sesión es echar a nuestra vaca”, concluye don Rafael, y así explica el sentido del ‘trabajo’, como un proceso de desaprendizaje de ideas preconcebidas, en el que el participante tiene que deshacerse de esa ‘vaca’ cuya función consiste en dar una falsa seguridad acerca de cómo son las cosas.

5.3.3. Preparación a la primera toma

Tras la ‘ronda de propósitos’, la explicación del ‘formato’ de la ceremonia, los consejos y las normas, se da un momento para quienes desean ir al cuarto de baño. Una vez de nuevo todos en la sala, poco a poco, se busca que los participantes se vayan relajando, dejen a un lado los asuntos de su vida cotidiana, entren en un estado de introspección y se concentren en el momento de la toma de ayahuasca. Cada chamán tiene su propio ‘arte’ para irse aproximando al momento de la toma, que puede consistir en el uso de tabaco, rezos y plegarias, mantras, etc.

El tabaco se emplea en las ceremonias de ayahuasca de diversas maneras: líquido, como rapé, o como cigarro mapacho. Al comienzo de la ceremonia se puede ofrecer rapé de tabaco o tabaco líquido para ser ‘percibido’ (esnifado) por la nariz. El tabaco no se bebe al comienzo de la ceremonia pues podría potenciar sus efectos purgantes bajo los efectos de la ayahuasca. El jugo de tabaco lo prepara Ricardo poco antes de que los participantes se hayan aposentado en la sala. El tabaco lo cultiva su madre y Ricardo lo trae en mazos cuando viaja a Ecuador. Del mazo corta una pequeña cantidad de tabaco y lo deja macerar en un vaso de agua, y lo reserva para el momento de su uso (ilustración n°19). Para Ricardo, el tabaco ‘percibido’ por la nariz permite abrir los *nadis* del cuerpo (término sánscrito para referirse a canales energéticos en el cuerpo) y que fluya la ‘energía’, de tal forma que cuando se toma “la abuelita entre [y] vaya por todos los canales, y llegue a cada una de las células, y allí haga el trabajo que tiene que hacer”. El tabaco tiene la propiedad de ‘limpiar’ la mente, ampliar la sensibilidad y armonizar los efectos de la ‘abuela’ (ayahuasca), “entrar en acto de confianza” para tomar la ayahuasca, y “activar las energías y despegar la enfermedad del paciente”, porque la ‘energía’ del tabaco “es abrir todos los obstáculos”.

El jugo de tabaco se vierte con una cucharilla en la palma ahuecada de la mano, el líquido se aproxima al canal izquierdo de la nariz, y la técnica de ‘percibirlo’ consiste en aspirarlo haciéndolo burbujear, sin que llegue a la garganta. Se recomienda que a lo largo de la ceremonia se ‘perciba’ tabaco tantas veces como haga falta. En ocasiones el jugo de tabaco es sustituido por rapé de tabaco, que se esnifa con el mismo propósito

que el tabaco líquido. Tras percibir el tabaco, Ricardo expresa su agradecimiento a las fuerzas espirituales y a las plantas. Inicia su intervención dando las gracias a los presentes, ya que considera que la presencia de los participantes en la ceremonia se debe a que han sido “guiados por el espíritu”, participantes que hacen posible la ceremonia, por mostrar “esa confianza” que les permite estar allí esa noche, y por mostrar confianza hacia la planta. La fórmula de agradecimiento sigue un mismo esquema:

Agradecer a [la dueña de la casa] por ofrecer su casa para celebrar el trabajo; agradecer a todos los que ayudaron a transmitir el conocimiento de las plantas de poder, a mis padres, a mis ancestros, a las diversas líneas espirituales.
(Ricardo)

En ocasiones alterna con otra fórmula: “También depositar un rezo para mi hijo y para mi mujer”. Ricardo da las gracias al Gran Espíritu, y a

todas las manifestaciones de los cuatro elementos: aire, que nos ayuda a regular nuestro estado emocional, físico, psicológico, para poder transmutar; agua, que nos ayuda a purificar; al fuego, al padre creador, al sol, por darnos cada día su claridad, su entendimiento, símbolo del amor y del calor humano, que purifica y transforma la energía en un estado puro natural; a la madre tierra, que nos permite estar aquí en este momento, que nos permite alimentarnos con esta planta sagrada. (Ricardo)

Muestra su gratitud a los ‘instrumentos’ (parafernalia) que utilizará durante la ‘terapia’. Posteriormente agradece a las plantas, a la ayahuasca que no es sino otra ‘manifestación’ material del espíritu, “una bendición y un regalo de la Madre Tierra y del Gran Espíritu”. Esta manifestación material “nos permite poder tomarla en forma de medicina sagrada, medicina que nos permite encontrar nuestro espacio de sanación”. Según Ricardo, para los Shuar

la ayahuasca es un medio de reeducación. Esta reeducación es de formación y de entendimiento y de comprensión. La ayahuasca es una planta de poder que cuando las cosas no están claras, tenemos alguna duda en nuestro proyecto de vida, o cuando no encontramos el origen de la enfermedad, es cuando tomamos y preguntamos a la planta, nos permite encontrar el origen de la enfermedad y sanarlo. (Ricardo)

Antes de la primera toma, Calixto reza cuatro padrenuestros y cuatro avemarías. Leopoldo improvisa un rezo:

Ajó, Gran Misterio, Gran Espíritu, Padre, Madre, dadores de vida, gracias así por poder levantar este tabaco esta noche, para rezar por esta ceremonia, por los propósitos, así con este tabaco presentándome ante los espíritus que habitan en este lugar, pidiéndoles su permiso para levantar las medicinas esta noche, para realizar esta ceremonia. (Leopoldo)

Josep lee un texto titulado “Plegaria a las siete direcciones galácticas”:

Desde la Casa Este de la Luz, que la sabiduría de la aurora se abra sobre nosotros para que veamos las cosas con claridad; desde la Casa Norte de la Noche, que la sabiduría madure entre nosotros para que conozcamos todo desde adentro; desde la Casa Oeste de la Transformación, que la sabiduría se transforme en acción correcta para que hagamos lo que haya que hacerse; desde la Casa Sur del Sol Eterno, que la acción correcta nos dé la cosecha para que disfrutemos los frutos del ser planetario; desde la Casa Superior del Paraíso, donde se reúnen las gentes de las estrellas y nuestros antepasados, que sus bendiciones lleguen hasta nosotros ahora; desde la Casa Inferior de la Tierra, que el latido del corazón cristal del planeta nos bendiga con sus armonías, para que acabemos con todas las guerras; desde la Fuente Central de la Galaxia que está en todas partes al mismo tiempo, que todo se reconozca como luz y amor mutuo. Sean la paz de la naturaleza del cosmos en todos y en cada uno, que así sea. (Josep)

A continuación Josep añade:

Y que el trabajo sea bueno no sólo para nosotros, sino que la energía que movamos esta noche de sanación llegue a todas las personas que lo necesitan, a todos aquellos que están sufriendo. También nos unimos a todos aquellos grupos que esta noche están trabajando también para despertar a la reconciliación, para entre todos tratar de subir un poco la vibración nuestra. (Josep)

Por lo general, tras los rezos o las lecturas de textos se procede a servir la ayahuasca, sin más preámbulos.

5.4. El ‘trabajo’

Por ‘trabajo’ me refiero a la parte de la ceremonia que se desarrolla bajo los efectos de la ayahuasca, y que puede describirse, desde una perspectiva procesual, como la parte liminar de la ceremonia. El ‘trabajo’ se inicia con la primera toma de ayahuasca, que es el único elemento ceremonial invariable en todas las ceremonias de ayahuasca, independientemente de la modalidad a la que pertenezcan. En este epígrafe me centro en aquellos elementos que suelen estar presentes en un ‘trabajo’, junto con un análisis temporal más exhaustivo, dado que al tener lugar bajo un estado de trance, es un aspecto de la ceremonia de ayahuasca apenas conocido. Este análisis temporal permite, además, observar las variaciones que se producen en los ‘trabajos’ dirigidos por distintos chamanes, así como las variaciones que se producen en distintas ceremonias guiadas por un mismo chamán. Los elementos que trato en este epígrafe son el canto chamánico, la existencia de ‘trabajos’ dentro del propio ‘trabajo’ de ayahuasca, que implica abrir espacios ceremoniales dentro de la propia ceremonia, la toma adicional de ayahuasca, la realización de terapias mediante el ‘soplado’ y la ‘limpia’, el cierre del ‘trabajo’, y la denominada ‘ronda de integración’.

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Nos encontramos en la noche del sábado, y son alrededor de las diez. Por fin ha llegado el momento de tomar ayahuasca, que suele darse en España entre las nueve y las once de la noche, mientras que en Perú la hora se adelanta dado que también anochece antes. Tanto Frater como Ricardo suelen citar a los participantes a las nueve de la noche, y las variaciones que se observan en la tabla nº14 respecto a la hora de la primera toma puede deberse a diferentes causas: el retraso de un participante, que el número de participantes principiantes es mayor del habitual y las explicaciones previas que dan los chamanes son más prolijas, etc. En el caso de Ricardo se observa que la parte preliminar de la ceremonia siempre es más larga que la de Frater. En la tabla nº14 se especifica la hora en la que se produce la primera toma de ayahuasca, punto de referencia básico que emplearé a lo largo de la temporalización de la ceremonia.

Tabla 14: Hora en la que se hace la primera toma de ayahuasca

FIGURA CENTRAL	FECHA (AAAAMMDD)	HORA PRIMERA TOMA
Frater	20080209	20:58:56
Frater	20100310	22:10:33
Frater	20090207	22:12:51
Frater	20100529	22:28:14
Frater	20101020	22:44:54
Frater	20101127	22:47:00
Frater	20110416	23:00:23
Frater	20100528	23:11:18
Awananch, Ricardo	20100313	23:02:00
Awananch, Ricardo	20101221	23:08:00
Awananch, Ricardo	20100619	23:26:00
Awananch, Ricardo	20101106	23:45:13
Awananch, Ricardo	20110514	23:56:59
Awananch, Ricardo	20090508	0:28:53
Awananch, Ricardo	20090620	0:35:00
Centro de W.T., Chazuta	20120604	19:32:37
Centro de W.T., Chazuta	20120530	19:33:03
Centro de W.T., Chazuta	20120529	19:39:26

Antes de servir la ayahuasca, en medio de un silencio expectante, alguno de los chamanes de Frater canta un ícaro dirigido a un mapacho (ícarar*), lo enciende, y sopla por tres veces humo dentro de la botella que contiene la ayahuasca, la tapona, y la mueve para que el líquido entre en contacto con el humo del tabaco. Josep prefiere ‘soplar’ la ayahuasca en privado, no en la propia sala donde va a tener lugar la ceremonia. Mediante el ícaro se traslada la intención del chamán al tabaco, y mediante el soplado, se traslada la intención del tabaco a la ayahuasca.

5.4.1. La primera toma de ayahuasca

Es en este punto en el que el chamán empieza a desplegar su chamanidad, su ‘arte’, a la hora de dosificar la ayahuasca a cada participante, proteger el espacio ceremonial, sentir a los participantes y observar el inicio de los procesos que se van abriendo, y empezar a mover la ‘energía’ con sus ícaros.

Como se aprecia en la tabla nº15, desde que se hace la primera toma de ayahuasca hasta que concluye el trabajo de esa noche suelen transcurrir entre cuatro y cinco horas, que es la duración habitual de las ceremonias de la modalidad vegetalista, y también de las ceremonias psicoterapéuticas. Si la ceremonia excede de cinco horas puede deberse a que, aunque por lo general se hacen dos tomas de ayahuasca, no es infrecuente que pueda ofrecerse una tercera toma, según cómo se encuentren los participantes; o bien, que el número de participantes en la ceremonia sea elevado, y el número de ‘sopladas’ a realizar aumente igualmente, haciendo todo ello que la duración de la ceremonia alcance las seis horas.

Tabla 15: Tiempo transcurrido desde la primera toma hasta el fin de la ceremonia

CHAMÁN	DURACIÓN CEREMONIA	FECHA (AAAAMMDD)
Centro de W.T., Chazuta	3:34:38	20120604
Centro de W.T., Chazuta	4:01:07	20120530

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

CHAMÁN	DURACIÓN CEREMONIA	FECHA (AAAAMMDD)
Frater	3:42:24	20111111
Frater	4:11:51	20120225
Frater	4:15:12	20100528
Frater	4:29:29	20110716
Frater	4:31:33	20101020
Frater	5:00:49	20120317
Frater	5:11:48	20120331
Frater	6:12:42	20110416
Frater	6:28:59	20101127
Pablo y Mixi	5:05:57	20100220
Josep	5:17:01	20110122
Josep	5:39:47	20111008

Los participantes se van aproximando al chamán. Hay quien sirve la ayahuasca siguiendo un orden de derecha a izquierda, y quien sirve de izquierda a derecha, y quien pide a los participantes que se vayan acercando, sin un orden determinado. Al final, bebe el chamán, y muy rara vez bebe el primero. La cantidad de ayahuasca a la que se ‘convida’ varía de un chamán a otro, o incluso la que ‘convida’ un mismo chamán de una ceremonia a otra, dada la variabilidad de la ayahuasca. Los chamanes procuran servir “la dosis suficiente”, que es aquella cantidad que permite ‘entrar’ de manera inequívoca en los efectos de la planta, y sentir el trance. Dada la variabilidad en la concentración de la bebida, el chamán ha debido tomarla con anterioridad para conocer su ‘grado’. Toman la dosis que cada uno sirve habitualmente, una dosis que cada uno establece de referencia, y según les ‘pega’ muy fuerte o muy poco, ya saben graduar su cantidad para la ceremonia.

Desde un punto de vista farmacológico cuantificar la dosis tiene un valor relativo si no se han cuantificado antes sus principios activos. La ‘dosis suficiente’ puede oscilar entre los 20ml y los 30ml. A partir de la ‘dosis suficiente’ que se toma como referencia, el chamán sirve más o menos a cada participante, según tengan experiencia previa o sean

Ilustración 26: Parafernalia de Frater (20-10-2010)



Ilustración 27: Parafernalia de Ricardo Awananch (08-05-2009)



primerizos. Si conocen bien al participante, pueden preguntarle cuánto quiere tomar, si mucho o poco. Por lo general, la cantidad concreta que sirve el chamán, partiendo de la dosis de referencia, depende de lo que ‘siente’ en el momento de servir: a veces tiene intención de servir poco y un impulso le lleva a servir más cantidad de la que tenía pensada; a veces ocurre al revés, sirve menos. Josep afirma que “es su mano derecha la que dosifica, tiene como una inteligencia independiente a la hora de determinar qué cantidad necesita cada uno, que en ningún caso es la misma para todos”. Algunos chamanes trabajan con dosis de referencia altas porque “los occidentales lo que buscan es el viajazo”, algo que sucede en España, y también en las ceremonias con ‘gringos’ en Perú (cf. Labate, 2011:286). Otros prefieren trabajar con dosis bajas, a sabiendas de la anomalía que supone trabajar con estas dosis. Calixto es conocido por trabajar con dosis bajas. Cuando participo en una de sus ceremonias, al extenderme el vaso con ayahuasca, me dice: “nunca habrás tomado tan poco”.

El recipiente empleado para servirla suele ser un cuenquito o una copita de madera, un pequeño vaso de cristal, o un incluso un vaso de plástico. En ocasiones el chamán, antes de alcanzar el recipiente al participante, hace el signo de la cruz sobre él, o lo sopla con tabaco. La ayahuasca a veces tiene una textura líquida, y otras más espesa, como la melaza. El sabor resulta desagradable, y a veces se acompaña de un pequeño sorbo de agua para que pase mejor. En la ilustración n°26 se aprecia un vaso de cristal del tipo llamado ‘chupito’, empleado para servir la ayahuasca, junto a un botecito de cristal tumbado que contiene rapé de tabaco, un táper con mapachos, y una botella de perfume.

En la ilustración n°27 se observa el brazalete que portaba, por lo general, Ricardo Awananch en sus ceremonias, junto al *natip* (cuenquito de madera) con el que servía el *natem* (ayahuasca). El *natip* tiene una decoración incisa geométrica que, según Ricardo, representa entre los Shuar a los ‘espíritus’.

Una vez que todos los participantes han tomado, toma el chamán, se apagan las luces, y se hace el silencio. La ausencia de luz permite no sólo favorecer una atmósfera de introspección, sino percibir con más claridad los efectos visuales de la planta. Como

señala Ricardo, se apaga la luz “porque esta planta tiene su propia luz”. Aprovechando ese momento de tranquilidad previo a que se empiecen a manifestar los efectos de la planta, que puede oscilar entre los veinte y los cuarenta minutos (cf. tabla nº16), el chamán puede aprovechar para ‘protegerse’ soplándose tabaco directamente en su cuerpo y a su alrededor, y se frota perfume por el cuerpo, principalmente la planta de los pies, el abdomen y el pecho, los hombros, los omóplatos, el cuello, la cara, las sienes y la coronilla. Frater, en ocasiones, lee un texto de protección de la sala, tomado del Santo Daime, llamado ‘Consagración del Aposento’:

Dentro del Círculo Infinito de la Divina Presencia que me envuelve, afirmo:

Hay una sola presencia aquí, es la de la ARMONÍA que hace vibrar todos los corazones de felicidad y alegría. Quien quiera que aquí entre, sentirá las vibraciones de la Divina Armonía.

Hay una sola presencia aquí, es la del AMOR. Dios es el Amor que envuelve a todos los seres en un solo sentimiento de unidad. Este recinto está lleno de la presencia del Amor. En el Amor vivo, me muevo y existo. Quien quiera que aquí entre sentirá la pura y Santa Presencia del Amor.

Hay una sola presencia aquí, es la de la VERDAD (...)

En la interacción con los ‘espíritus’ es de importancia vital para el curandero estar protegido de las ‘energías negativas’. En una ceremonia, el chamán debe protegerse personalmente, debe proteger a los participantes, así como el lugar donde se celebra la ceremonia. El chamán debe, además, proteger su casa y su familia, pues cuando los ataques de los brujos no le alcanzan, suelen derivarse hacia sus seres queridos, que pueden ser vulnerables. A Carlos la necesidad de proteger su familia y su casa antes de una ceremonia se le hizo evidente durante una dieta. A su vuelta se lo explicó a su mujer “y lo aceptó”, si bien aclara que su esposa

entró en una gran comprensión desde que hizo su experiencia con la ayahuasca y que vio espíritus en nuestra casa, en la buhardilla de casa, empezó a ver indios allí dentro y dijo, ¡hostia! (...) en su primera y única sesión, ya tuvo más información de la que hubiera querido, y entonces comprende, comprende y además si yo me olvido me lo reclama. (Carlos)

Desde entonces Carlos, antes de irse de su casa a una ceremonia, sopla tabaco a su mujer y a su hija. Pero también sopla a su hija cuando tiene un mal sueño. De forma regular sahúma la casa para mantenerla ‘limpia’.

Nosotros, como estamos mucho en el mundo espiritual, lo vemos, interactuamos con él, [por eso] también comprendo que eso está presente cuando nosotros no estamos sutiles, por ello mantengo también una serie de procedimientos de limpieza, a nivel espiritual de la casa. Entonces sé que sahumar con palo santo una casa protege la casa, son cosas sutiles.... (Carlos)

Las ‘energías negativas’ pueden materializarse en malos pensamientos, o incluso en forma de virus, que entran “dentro de la persona”. Ricardo explica que cuando realiza terapias tiene “como unos guantes de protección” en sus manos que impiden que las ‘energías’ del paciente entren en su cuerpo; pero en ocasiones “no tienes el poder de una energía que esa persona [el paciente] tiene, y te entra dentro del cuerpo”, causándole malestares como agobios o fiebre. Para Ricardo hay tres normas básicas de protección: cuidar la alimentación, cuidar la actividad sexual, y tomar plantas depurativas y purgantes. La actividad sexual “baja la energía al chakra inferior”, y se desaconseja la actividad sexual no porque sea una actividad impura o moralmente reprochable cuando se realizan prácticas espirituales, sino porque activa energéticamente el vientre, que es donde se almacenan las energías negativas en el cuerpo.

Hay chamanes que nada más tomar ayahuasca ponen música grabada, tocan la maraca o la *shacapa*, o empiezan a cantar un largo ícaro. Otros esperan a que empiecen a sentirse los efectos de la bebida. En el silencio, y en la oscuridad, se percibe en qué

momento los participantes empiezan a sentir los efectos de la planta, cómo llega la ‘fuerza’, porque algunos empiezan a removerse en su sitio, hacen ruidos que rompen el silencio, o empiezan a sentir náuseas. Es el momento de paso de un estado ordinario de consciencia a otro que suele recibir el nombre de ‘mareación’, el momento en el que se empieza a ‘entrar’, cuando se puede experimentar incertidumbre, cuando suelen acometer los miedos, cuando el participante vislumbra sus ‘verdaderos’ motivos, no los que había verbalizado en la ronda de presentación, y que van a marcar en gran medida el tipo de trabajo que va a hacer esa noche. En este periodo de tránsito se experimenta lo que los miembros de la UDV denominan “fuerza extraña”, y es cuando el chamán puede empezar a tocar la maraca, la *shacapa*, o el *tumank*, para traer la ‘fuerza’ de la ayahuasca a la ‘mareación’. La duración de este periodo inicial de ‘subida’, si se estima por el tiempo que está el chamán tocando su instrumento, oscila entre cinco y diez minutos. Tras un breve silencio, se empiezan a cantar los ícaros. En la tabla nº16 se aprecia el tiempo que transcurre desde la primera toma de ayahuasca hasta que el chamán empieza a percibir sus efectos, y empieza a tocar algún instrumento como la maraca o el *tumank*, silbar o canturrear. En ocasiones, el chamán, aunque percibe los efectos, decide permanecer en silencio durante la ‘subida’, al ver que el grupo se mantiene tranquilo y no se producen vómitos.

Tabla 16: Tiempo que transcurre desde la primera toma de ayahuasca hasta que empieza a tocarse la maraca o el *tumank*

CHAMÁN	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA	FECHA (AAAA/MM/DD)
Awananch, Ricardo	0:09:28	20100313
Awananch, Ricardo	0:30:11	20110514
Awananch, Ricardo	0:41:20	20100619
Awananch, Ricardo	0:49:04	20090508
Awananch, Ricardo	0:51:42	20101106
Awananch, Ricardo	0:52:10	20101221
Awananch, Ricardo	1:15:47	20090620
Frater	0:17:06	20111111
Frater	0:19:16	20120331

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

CHAMÁN	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA	FECHA (AAAA/MM/DD)
Frater	0:20:33	20110716
Frater	0:21:22	20120225
Frater	0:22:36	20101127
Frater	0:30:09	20080209
Frater	0:30:09	20120317
Frater	0:36:57	20100310
Frater	0:47:54	20090207

Según Ricardo, la ayahuasca activa un proceso durante el ‘trabajo’ que afecta, en primer lugar, al plano físico, luego emocional, psicológico, y finalmente espiritual. La primera parte del ‘trabajo’ tiene un carácter fuertemente catártico. Aquiles señala que mucha gente que acude a las ceremonias llega “muy sucia físicamente”, con mucho ‘daño’, y aunque tome una dosis elevada de ayahuasca “se queda en un viaje físico, de purga interna, pedos, vómitos, caca, ¿sabes?, malestar, luego bienestar, pero se queda todo en el cuerpo”. En ocasiones, ya desde el primer ícaro, hay gente que está purgando, se oyen arcadas y vómitos, gente sollozar o gemir, risas, gente hablando sola, murmurar, etc. A las ceremonias acuden con frecuencia hombres y mujeres médicos, psiquiatras, psicólogos, enfermeros y terapeutas en general, que trabajan con pacientes, en ocasiones empleando técnicas energéticas. En la ceremonia les aflora no sólo sentimientos de tristeza que han interiorizado en su contacto con los pacientes, sino también ‘energías negativas’ que han absorbido a lo largo de su actividad profesional. Desde la perspectiva chamánica, rara vez el terapeuta que trabaja con ‘energías’ como en el reiki (cf. Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:234), o con lo que se denomina ‘registros o archivos akáshicos’, sabe cómo protegerse a sí mismo, y no es consciente de la necesidad de mantener una higiene energética o espiritual cuidadosa. Como he observado en diferentes ceremonias, cuando toman ayahuasca parecen caer en un estado de inconsciencia y estas ‘energías negativas’ pueden manifestarse mediante la gesticulación, otros hablan solos, son como máquinas de hablar que mantienen un diálogo interno mecánico pero vuelto hacia fuera, hablan con términos ininteligibles, como una forma de glosolalia, en la que se mezclan bufidos, gemidos, vómitos, etc.

Otros mueven la cabeza de una manera peculiar, pero con movimientos que tienen un patrón repetitivo, causados, según Carlos, por ‘vampiros energéticos’.

Hay ceremonias que son muy catárticas y otras muy tranquilas, algo que nunca se sabe *a priori*. Hay chamanes cuyas ceremonias suelen ser siempre tranquilas, y las de otros suelen ser siempre ‘movidas’. Y en una misma ceremonia puede haber quien está en un fuerte proceso de purga física, y tener al lado un participante absorto en una experiencia beatífica que no repara en ningún momento en lo que está sucediendo a su lado. Cuando se ‘cierra’ la ceremonia, los participantes o no percibieron lo que pasaba en la sala, concentrados como estaban en su propio proceso, o si presenciaron procesos ajenos como los descritos, no les conceden ninguna importancia, pues estando ‘dentro’ de los efectos de la ayahuasca, *todos* los ‘procesos’ se perciben como ‘normales’. En cualquier caso, para los chamanes, cualquier cosa que sucede dentro de un ‘trabajo’, es “lo correcto”.

5.4.2. El canto chamánico

Avanza la ceremonia de ayahuasca, y ahora nos situamos hacia las once de la noche del sábado. Han transcurrido cerca de cuarenta minutos desde que se tomó la ayahuasca. Algunos participantes han empezado a hacer sus procesos, y el chamán va observando atentamente cómo se desenvuelve la ceremonia, tanto lo que se ‘mueve’ en los participantes, como lo que se ‘mueve’ en la sala. En las ceremonias de ayahuasca, ya sean de la modalidad originaria, vegetalista, o religiosa, los cantos y la música tienen un papel central en la gestión del trance, en combinación con el uso que decide hacer el chamán en cada momento de la palabra o del silencio. Entre los Shuar los cantos reciben el nombre de *anent*, entre los vegetalistas *ícaros*, en el Santo Daime *himnos*, y en la UDV *llamadas*.

El chamán guía la ceremonia de ayahuasca según ‘siente’ o ‘ve’ lo que hay que hacer en cada momento, no hay premeditación. No hay una planificación detallada de los *ícaros* que se van a cantar, sino un esquema general de lo que se piensa que será la ceremonia:

al comienzo, cuando se empiezan a sentir los efectos de la ayahuasca, los ícaros son de llamada a la ‘fuerza’, para que la ‘fuerza’ de la planta ‘baje’ (si bien suele considerarse que la forma adecuada de sentir la ‘energía’ es de abajo a arriba, desde la la región comprendida entre el ano y los genitales hasta la coronilla), y se haga notar esa ‘fuerza’ entre los participantes; cuando los efectos ya se sienten con intensidad, le siguen ícaros que estimulan que los participantes entren en su proceso personal y hagan su ‘trabajo’; finalmente, cuando los efectos de la ayahuasca se van atenuando y el trance remite, vienen ícaros de ‘tranquilidad’, para ‘bajar’ a las personas, y de ‘despedida’ de la ‘fuerza’.

Los ícaros son la principal herramienta de mediación del curandero entre los ‘espíritus’ y los participantes, y mediante los ícaros el chamán transmite las ‘energías’ que canaliza, ya sean de las plantas que ha dietado, mediante el ícaro específico para cada planta, u otros ícaros que permiten canalizar ‘espíritus’ del ‘alto astral’. El canto, sea a capela o acompañado de algún instrumento musical, la música exclusivamente instrumental, el silbo, o el tarareo, tienen como objetivo, como señala Leopoldo, “movilizar las energías” y transmitir la intención del chamán. Por ello, los ícaros también son descritos como “cantos de poder”, como los denomina Pablo. Cada ícaro cumple una función específica, y ‘todo’ tiene su ícaro, si se conoce. La función puede venir determinada por el contenido del ícaro, que tiene una letra que invoca una determinada ‘fuerza’, o bien puede ser un ícaro que actúa como ‘vehículo’ de la intención del chamán, en el que las palabras que se pronuncian no tienen un significado concreto, o dicho de otro modo, son sonidos que se asemejan a palabras (cf. Rozas Vidal, 2015).

A partir de este esquema general, el chamán trata de estar ‘ligado’ para ‘sentir’ en cada momento qué debe hacer: cantar un ícaro, mantener un tiempo de silencio, soplar tabaco o perfume a algún participante. Algunos chamanes afirman ‘sentir’ en su cuerpo la ‘energía’ de los participantes, por ejemplo, si están ‘trabajando’, o si están en una lucha interior (tiene algún bloqueo); otros, cuando no son capaces de percibir el estado de los participantes en una ceremonia, suelen preguntar abiertamente a la gente cómo están. No siempre el chamán está ‘fino’ para ‘sentir’ lo que está sucediendo, pero cuando lo está, el chamán recibe avisos de lo que va a suceder instantes después: una ‘voz’ le indica que se fije en determinado participante, o siente un malestar en su

cuerpo que anticipa que alguien entrará en un ‘proceso’, o bien se le presenta en la mente un ícaro que se ve impelido a cantar. La situación ideal es descrita como aquella en la que la ‘fuerza’ de la ayahuasca hace que los ícaros se sucedan sin esfuerzo, ‘fluyan’ de manera espontánea a lo largo de la ceremonia. El chamán ‘siente’ que debe cantar un ícaro, entonces empieza a silbar, tararear, o toca la maraca durante un cierto tiempo, durante el cual el ícaro va tomando forma, hasta que el chamán es capaz de ‘sentirlo’ e identificarlo con claridad, y finalmente ‘suelta’ la voz. Según se va cantando el ícaro, el chamán puede percibir cómo el canto va construyendo la visión que se percibe bajo el efecto de la ayahuasca, cómo va llegando la visión y cómo se va transformando. Si el chamán no está concentrado en la ceremonia, si está a sus cosas, entonces no está ‘ligado’ o en sintonía con la ‘fuerza’ de ese momento. Para los chamanes hay una diferencia sustancial entre cantar ‘ligado’ a no estarlo, a cantar sintiendo la ‘mareación’ a no sentirla. Según Carlos, “con mareación cambia la voz, cambia la entonación, es otra voz”. Si el chamán no está ‘ligado’ ni siente la ‘mareación’ de la planta corre el riesgo, según Aquiles, de estar “cantando un ícaro detrás de otro, sin dejar tiempo a que el ícaro venga de forma natural”. Si el chamán canta un ícaro no porque lo ‘siente’, sino porque piensa o cree que debe cantarlo, es probable “que cambie totalmente el sentido de la sesión”. Como señala W.T., un ícaro “a veces puede hacer bien, a veces puede hacer mal”.

Los cantos chamánicos, ya sean ícaros, himnos o llamadas, no son canciones compuestas siguiendo un proceso creativo en el que un autor trabaja sobre un texto y una melodía hasta que adquieren su forma definitiva. Los cantos chamánicos no se componen, sino que se aprenden escuchándolos en las dietas, en los sueños, o durante las ceremonias de ayahuasca. Este proceso suele describirse diciendo que los ícaros se “reciben”*. En una ocasión en la que Ricardo pasa unos días en Ecuador, estando cocinando ayahuasca, en un estado de agotamiento por todo el trabajo que se le había acumulado en esos días, empieza a escuchar a alguien que se le acerca cantando desde el río. Ricardo empieza a retener la melodía, hasta que se presenta ante él *Tsunki*, el espíritu del agua, que le explica que ese ícaro sirve para cocinar ayahuasca, que debe cantarlo cada vez que la cocine, y que debe usar hojas de yají con la ayahuasca, que esa es la combinación adecuada, no otro tipo de hojas. W.T. comenta cómo cuando se

dieta, “a veces si la planta te quiere bien hasta un mes en la montaña puedes aprender hasta diez icaros”. Cuando estás dietando

en tu tambo a veces te quedas un poco semidormido, media hora, una hora, no duermes, estas semidormido, cuando tú estas dietando largo largo , tu cuerpo esta más activado, no puedes dormir a veces, ahí van a tu cama, en la montaña, ahí te vienen los icaros, los cantos que te da la planta, no es con un papel que vas a escribir, ahí te prueba la plantas, te enseña los cantos, con esos cantos puedes transmitir mucha sabiduría y muchas curaciones, porque has heredado de esa planta. Yo me acuerdo cuando he dietado así, a veces escuchaba semidormido que cantaban bajo mi cama, lo que has oído empiezas a cantar, te duermes, empiezas a soñar, así viene la transmisión de los icaros. (W.T.)

Ricardo coincide con W.T. en que los cantos se escuchan con tal claridad que si el canto viene de debajo de la cama, uno siente la necesidad de levantarte y mirar para ver si hay alguien. El chamán también puede ‘recibir’ un ícaro durante una ceremonia de ayahuasca, y que un ícaro desconocido “te salga solo”. Según Carlos, cuando se recibe un ícaro “te entra por toda la cabeza, te penetra todo entero, y ahí se te queda grabado para siempre, lo cantes o no lo cantes, te lo sepas o no te lo sepas, cuando sale a cantar sale entero”; el ícaro “te suena, te suena en la cabeza, se te mueve la maraca, ¡tic!”, y sale. Según Nak “muchas veces son tonos, son melodías que pom, pom, pom, suenan, y de repente te salen, ¡puaj!, dices ¿qué coño he cantado?, porque yo no he cantado” (cf. Beyer, 2009:120-121).

En el periodo de formación los chamanes pueden ‘recibir’ sus propios ícaros de las plantas, y otros muchos aprenderlos de los chamanes que le están dirigiendo la dieta, de sus maestros. Y a lo largo de su actividad como chamanes pueden aprender otros muchos icaros gracias a las grabaciones sonoras que se hacen durante las ceremonias de ayahuasca de otros chamanes, o de ícaros que se pueden encontrar grabados en Internet. Pero no es lo mismo cantar un ícaro memorizado que uno aprendido directamente de la planta, y recibido como un don. Aprender de memoria los icaros del maestro no hace al chamán más poderoso, salvo que el chamán dé con la ‘llave’ del

ícaro, que consiste en la capacidad de ‘ligarse’ con la ‘energía’ del ícaro. Lo que suelen hacer habitualmente los chamanes es emplear los ícaros ajenos como ‘vehículos’ para transmitir su propia intención, es decir, hacerlos suyos o apropiárselos. Se aprenden los ícaros, los adaptan en mayor o menor medida a sus necesidades, variando el ritmo, la tonalidad, o alguna palabra, y “les meten su propia energía”. Según Aquiles,

hay ícaros que no tienen ningún sentido, o sea, que lo que decís no tiene ningún sentido, ¿vale?, pero que lo que estás haciendo es meter una intención en el ícaro tuya, con lo que el ícaro es el vehículo visible de tu intención invisible, esto es algo que me enseñó Juan [Flores]. (Aquiles)

Pero a continuación Aquiles matiza que no es que haya ícaros “que no tengan ningún sentido”, sino que más bien lo desconoce. Por ejemplo, el ícaro en el que se dice “yacu yacu yamayina” lo aprendió Carlos de W.T., y Aquiles de Carlos; W.T. lo aprendió a su vez de su abuelo, que fue quien lo ‘recibió’. Carlos señala que el ícaro “hace mención a varias cosas: al cigarro, al maestro y a la purga; «legítimo purguerillo», dice. El «yacu yacu yamayina» no es más que un vehículo, ¿no es verdad?, debe tener significado”, y Aquiles apostilla: “lo que pasa es que no lo sabemos”. Aquiles emplea el ícaro que dice “yacu yacu yamayina” como ‘vehículo’ de su intención, por ejemplo

que lo que yo quiero es que la gente encuentre claridad, o simplemente que le vengan recuerdos del pasado, por ejemplo, y resolver situaciones pasadas, u otras cosas, si sé lo que la gente necesita por que me lo han dicho. Los problemas de la gente por lo general, dentro de un formato normal de persona, son más o menos similares, miedo, rabia, pena, abandono, abuso, soledad, adicciones, entonces vamos tocando todos los palos, y cada uno procesa lo que le toca. (Aquiles)

Para algunos memorizar un canto y cantarlo sin saber lo que se está diciendo es como quien canta una canción en inglés sin conocer el idioma. La canción puede transmitir algo al que la escucha, pero no es algo de lo que sea consciente el chamán. También puede suceder que cuando un chamán está cantando un ícaro de su maestro puede

estar invocando, lo quiera o no, su ‘energía’, “está haciendo presente al maestro dueño del ícaro”. El chamán, creyendo que el ícaro es ‘medicina’, y que está transmitiendo su ‘intención’ y ‘energía’, lo que está haciendo es trabajar en el mundo espiritual para el maestro dueño del ícaro sin saberlo, constituyendo, en definitiva, una forma muy sutil de brujería. Por ello, Josep prefiere no cantar ícaros de otros, y en sus ceremonias emplea canciones grabadas, ‘neutrales’, a las que le añade su ‘intención’. Con el paso de los años Josep ha reunidos más de dos mil temas musicales clasificados de manera aparentemente anárquica, y que seleccionando durante la ceremonia. En ocasiones intercala sus propios ícaros cuando considera que hay que ‘bajar’ a los participantes. Los discos, muchos de los cuales son regalo de los participantes, a veces están identificados con nombres como: “primera hora”, “para empezar”, “tranquilo”, “muy bueno potente”, “para volar”, “paz verdadera”, “para meditar”, “trabajando la consciencia”, “canciones especiales”, “para relajación”, “voces bonitas femeninas”, “voces bonitas masculinas”, etc.

Aunque el estudio pormenorizado de los ícaros requeriría de un estudio independiente (cf. Bustos, 2008; Demange, 2000; Luna, 1992; Padilla, 1983), mencionaré varios ejemplos para describir su estructura, e ilustrar mediante ejemplos distintos ícaros que se cantan en distintos momentos de la ceremonia de ayahuasca. Hay ícaros que tienen una estructura abierta, en el que las estrofas se repiten variando el nombre de la planta invocada, por ejemplo este de Josep (Anexo B, ícaro_2, 22-01-2011, dur.: 8’18”):

Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri

Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri

cura cura cuerpesito, cayaririri

cura cura espiritito, cayaririri

trairaranainaina, trairaranainaina

trairaranainaina, trairaranainaina

Chuchuhuasa y mamancuna, chamuriririri

Chuchuhuasa y mamancuna, chamuririri

(...)

Estos ícaros, cuya duración puede variar según la conveniencia del chamán, le permiten recrearse en la visión. A veces el propio ícaro no hace sino describir lo que el chamán está sintiendo en ese momento, y va describiendo los ‘espíritus’ que acuden para realizar sanaciones (Carlos, Anexo B, ícaro_1, 25-08-2012, dur.: 6’34”):

Ya llegan, ya llegan,
Ya llegan, ya llegan ya
Ya llegan, ya llegan,
Ya llegan, ya llegan ya

(...)

ya llegan doctores, llegan curanderitos
ya llegan doctores, llegan curanderitos
bajando los montes
traen medicina y ni,
bajando los montes
traen su medicina y ni,
Ya llegan, ya llegan
ya llegan, llegan, ya llegan

(...)

Ya llegan, ya llegan
llegan cirujanos y ni,
Ya llegan, ya llegan
llegan enfermeros,

(...)

Ya llegan, ya llegan
llegan cirujanos y ni,
operan y operan
operan las almitas
y operan los cuerpos
van sanando y ora ya
Ya llegan, ya llegan
llegan curanderitos
trayendo las plantas
traen medicina y ni,
trayendo las plantas
traen medicina y ni,

(...)

Ya llegan, ya llegan
llegan hospitalcito
abriendo hospitales
subiendo las almitas
curando y sanando
van subiendo y ora yai
sanando y sanando
lindos doctorcitos y ni
trabajan, trabajan
de noche y de día y ni
la dieta trabajan
lindos curanderitos
su fuerza de monte
lindos curanderitos

(...)

sanando y sanando
sanar emociones y ni
Ya llegan, ya llegan
llegan, ya llegan, llegan

(...)

Ya llegan, ya llegan
llegan maestrecitos y ni
Ya llegan, ya llegan
Juan florero nansito (¿)
curando y sanando
trabajando y ora yai
curando y sanando
trabajando y (¿)
Ya llegan, ya llegan
Winstoncito y ora yai
Ya llegan, ya llegan
Ernestito y ora yai
tabaco y tabaco
lindo tabaquero y ni
su fuerza curando
lindo curanderito
ya vienen, ya llegan
llegan, ya llegan ya
ya vienen, ya llegan
ya llegan ya, ya llegan ya, ah ah ah ah ah

(soplido)

Al día siguiente una participante pregunta a Carlos si podía cantarle el ícaro para grabarlo en el móvil. Carlos le explica que le cantará “la base del ícaro”, consistente en el inicio y la aparición de las primeras entidades, porque lo que hace el ícaro no es sino narrar lo que va pasando, cómo empiezan a aparecer entidades y se las va nombrando “en tiempo real”. Otros dos participantes comentaron que, efectivamente, habían visto o sentido, de algún modo, cómo iban llegando curanderos y entidades al lugar. Carlos le preguntó a uno de ellos si había notado que la voz no era la suya mientras cantaba el ícaro: “no era yo el que cantaba”, comenta Carlos.

Como ya señalé anteriormente, los ícaros ‘vienen’ según las circunstancias, y no se cantan según un orden preestablecido. De doscientos cuarenta ícaros cantados por Frater entre febrero de 2008 y marzo de 2012 no se observa que haya ícaros que sólo se canten al principio o al final de la ceremonia, o en algún otro momento determinado de la misma, a diferencia de algunos himnos y llamadas de las iglesias ayahuasqueras, que sólo se cantan en momentos concretos y predeterminados, por ejemplo, para llamar a la ‘fuerza’, o para despedirla. Algunos ícaros de Frater suelen cantarse más al principio, en el medio, o al final de la ceremonia, pero siempre se encuentran excepciones que hacen que no pueda apreciarse un patrón temporal de uso. Esto corrobora la idea de que los ícaros son cantados según las necesidades concretas que se dan en cada momento.

En la tabla nº17 se recoge información de las veces en las que es cantado el ícaro ‘Ábrete corazón’ por Frater. Este ícaro fue ‘recibido’ por Rosa Giove, una médica peruana vinculada al Centro Takiwasi, y es un ícaro frecuentemente empleado en las ceremonias vegetalistas de diversos chamanes. En la primera columna aparece la fecha de la ceremonia, en la segunda columna el número de orden que ocupa el ícaro en relación a los ícaros cantados durante esa ceremonia, en la tercera columna el tiempo transcurrido desde la primera toma de ayahuasca, y la última columna refleja la duración del ícaro. Este ícaro tiene una estructura cerrada, y su duración es de entre tres y cuatro minutos.

Tabla 17: Ícaro ‘Ábrete corazón’, cantado por Frater

DÍA (AAAAMMDD)	ORDEN	TIEMPO DESDE LA 1ª TOMA	DURACIÓN DEL ÍCARO
20090207	1	0:51:13	0:04:32
20080209	2	0:40:22	0:02:17
20100529	2	0:31:40	0:03:38
20110416	2	0:48:10	0:04:14
20110716	4	0:54:59	0:04:27
20101127	10	1:28:12	0:04:55
20081128	10	1:58:20	0:04:01
20101020	12	1:44:17	0:03:15
20100528	18	2:17:58	0:03:33
20120317	20	3:03:51	0:04:44
20120225	29	3:51:26	0:04:40

El ícaro ‘Ayahuasca mariri’ (tabla n°18) es un ícaro para llamar a la ‘fuerza’ de la ayahuasca. Es un ícaro de estructura abierta, y su duración oscila entre uno y trece minutos, dependiendo de las circunstancias en el que se canta.

Tabla 18: Ícaro ‘Ayahuasca mariri’, cantado por Frater

DÍA (AAAAMMDD)	ORDEN	TIEMPO DESDE LA 1ª TOMA	DURACIÓN DEL ÍCARO
20110716	1	0:31:03	0:11:06
20080209	1	0:37:04	0:02:59
20120225	1	0:31:16	0:08:42
20100310	1	0:43:57	0:05:16
20100528	1	0:24:44	0:05:58
20101127	1	0:30:31	0:09:20
20111008	1	0:34:46	0:11:04
20110716	2	0:43:24	0:06:11
20090207	2	0:56:35	0:09:15
20100310	3	0:58:09	0:10:16
20100528	6	0:56:09	0:04:21
20100310	7	1:35:33	0:04:31
20120331	8	1:40:59	0:09:03

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

DÍA (AAAAMMDD)	ORDEN	TIEMPO DESDE LA 1ª TOMA	DURACIÓN DEL ÍCARO
20090207	9	1:38:06	0:10:44
20100529	10	1:09:21	0:03:52
20080209	11	1:21:34	0:02:18
20100528	15	1:56:47	0:03:32
20101127	15	2:02:51	0:13:21
20100528	17	2:08:23	0:05:00
20101020	20	2:25:39	0:09:46
20100529	22	2:36:43	0:02:30
20100528	22	2:39:35	0:03:11
20100529	23	2:43:52	0:01:26
20100528	25	3:14:10	0:02:52
20100529	26	2:55:19	0:02:04
20100528	26	3:22:51	0:02:04
20080209	27	2:25:50	0:01:17
20101127	28	3:34:28	0:01:25
20101127	29	3:37:39	0:01:29
20100528	29	3:46:53	0:02:04
20110416	29	3:52:32	0:02:58
20101127	32	3:43:47	0:01:50
20101127	33	3:46:26	0:01:16
20101127	34	3:48:43	0:01:50
20101127	36	3:53:55	0:01:43
20101127	50	4:37:03	0:01:50
20101127	61	5:12:53	0:01:58

Algunos ícaros se consideran ícaros de ‘llamada’ o de ‘apertura’, que son propios de la primera parte de la ceremonia, como el que acabamos de mencionar, ‘Ayahuasca mariri’, que además de ser empleado como ícaro de ‘apertura’, es cantado cuando el chamán desea invocar a la ‘fuerza’ de la planta durante la ceremonia. Como se aprecia en la tabla n°18, el ícaro puede cantarse varias veces en una misma ceremonia, y como sucede en la ceremonia del 27 de noviembre de 2010, se canta al final repetidas veces y con una duración parecida, cuando el chamán está ‘soplando’ a los participantes, para llamar a la ‘fuerza’.

Otros ejemplos de ícaro de ‘apertura’ es el que canta Leopoldo, empleando el arpa de boca o ‘quiebracabezas’ (Anexo B, ícaro_7, 28-11-2008, dur.: 7’43”):

“Ya viene, ya viene,
ya viene llegando
Ya viene, ya viene,
ya viene llegando (...)”

El ícaro ‘Ayahuasca y curandera’ es interpretado por Frater con la maraca (Anexo B, ícaro_4, 20-10-2010, dur.: 4’19”):

“Ayahuasca y curandera, chamuririri
Ayahuasca y curandera, chamuririri
cura y cura el cuerpecito, cayaririri
cura y cura el espiritito, cayaririri (...)”

Pablo canta un ícaro de apertura empleando la *shacapa* (Anexo B, ícaro_6, 20-02-2010, dur.: 6’39”), y Ricardo canta un *anent* shuar a capela, y lo finaliza tocando el *tumank* (Anexo B, ícaro_8, 08-05-2009, dur.: 1’58”).

La música sirve como punto de referencia y asidero durante el trance. Hay chamanes que cantan con regularidad a lo largo de toda la ceremonia, y otros que prefieren espaciar los ícaros, si bien la tendencia general es a evitar silencios prolongados. W.T. recuerda que su abuelo “sólo cantaba en horas precisas, dos icaros en dos horas, decía que no hacía falta cantar tantos ícaros, los ícaros interrumpen el ritmo de los pacientes”. Para Carlos, cuando la ‘mareación’ es fuerte, en el silencio, el participante

no tienen un asidero, un sitio de seguridad, no hay nada al que cogerse, y les viene miedo, entran en pánico. Es mucho más fácil una desintegración en un ámbito de silencio, porque como no estás aquí y estás en un sitio que no sabes dónde es, pues no tienes a dónde volver tampoco. (Carlos)

En efecto, en una ocasión en la que estaba sentado junto a Carlos en una ceremonia, se hizo el silencio tras un ícaro; la mayoría de los participantes se encontraban tumbados, metidos en sus sacos de dormir, en la oscuridad. Poco a poco alguien empezó a mover las piernas intranquilo, otra persona empezó a respirar agitadamente, alguien soltó un gemido. Carlos se acercó a mí y en voz baja me dice: “el silencio aprieta...”. Entonces cogió la maraca y cantó el primer ícaro que le ‘vino’ a la cabeza. Más adelante mencionaré otros ícaros cantados tras la segunda toma de ayahuasca, y durante las terapias.

5.4.3. Ceremonias dentro de la ceremonia

En ocasiones, dentro del propio ‘trabajo’ el chamán puede abrir un espacio ceremonial distinto, según el ‘arte’ de cada uno de ellos, que implica la capacidad de introducir una nueva ‘energía’, de manera controlada y armónica, junto a la ‘energía’ preexistente de la ayahuasca. Estos espacios se abren y se cierran durante el propio ‘trabajo’ de ayahuasca. Esta nueva ‘energía’ puede proceder por la introducción del tambor, o por la introducción de la toma de alguna ‘planta maestra’ distinta a la ayahuasca, como el empleo ceremonial del sacramento de la *Santa María* en el Santo Daime. En las ceremonias de Ricardo, tras la primera toma de ayahuasca, y cuando sus efectos se sienten con intensidad, con frecuencia ‘abre’ un espacio que él denomina “tabaco de la palabra”, o en ocasiones “tabaco de rezo” o “tabaquito de propósito”. En la tabla nº19 se muestra el tiempo transcurrido desde la primera toma de ayahuasca hasta que se inicia esta ceremonia.

Tabla 19: Tiempo transcurrido desde la primera toma de ayahuasca, hasta que Ricardo Awananch abre la ceremonia del ‘tabaco de la palabra’

FECHA	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA
20090508	1:29:31
20090620	0:36:15

FECHA	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA
20100313	1:54:04
20100619	1:07:18
20110514	0:57:20

El ‘tabaco de rezo’ consiste en un cigarro ‘armado’ con una hoja de maíz a la que Ricardo le agrega picadura de tabaco de un mazo que le ha enviado su madre desde Ecuador. El cigarro tiene la forma que se aprecia en la ilustración n°18. Una vez ‘armado’ Ricardo pide a los participantes que se incorporen, y explica cómo se llevará a cabo la ceremonia. Ricardo aclara que en esta ceremonia está permitido fumar el “tabaquito sagrado”, y no el tabaco fabricado industrialmente. Lo utiliza cuando los participantes están ‘abiertos’ con la ‘planta de poder’, “para poder conectar con nuestro ser interior, para poder curar, para poder sanar, para poder rezar, porque es un tabaco de rezo y de palabra”, para poder expresar el rezo de los participantes hacia el ‘espíritu’, y hacia la planta, para elevar la mente “y poder contactar con nuestro ser y con el Gran Espíritu, y con la Madre Tierra y con todos los seres que nos rodean, también con el animal de poder que cada uno llevamos dentro de nosotros”. Según Ricardo, la planta de tabaco fue la primera ‘planta de poder’ que descubrió la humanidad, “una planta con muchas propiedades curativas, y con mucha potencialidad”. En ocasiones, los participantes son reacios a fumar porque no son fumadores y consideran que van a caer en el tabaquismo, o bien son exfumadores. Ricardo explica la diferencia entre un tabaco ‘sagrado’ y otro ‘manipulado’:

El espíritu del tabaco es un espíritu del Padre Creador, que nos ayuda a limpiar, purificar, con el fuego cuando encendemos. Hay un fuego que va quemando al tabaco, y es la energía del padre, y le da esa fuerza de sanación, de limpieza, pero también cuando no utilizamos esa planta sagrada, cuando el hombre quiere manipular su energía y su vibración, es simplemente materia, ya no tiene espíritu, es por eso que cuando el tabaco está manipulado, cuando tiene otra vibración, otra energía, es cuando empieza a ensuciar el cuerpo, la sangre, a contaminarlo. Pero si realmente queremos utilizar una planta como algo medicinal, te da esa

apertura de despertar de tu mente, de dar claridad, te da la fuerza, te da energía, ganas de vivir. Pero si no la utilizamos de manera ordenada la energía vuelve hacia nosotros y nos quedamos enganchados, y apegados a esa energía. Entonces es importante que cuando tomamos el tabaquito para pedir claridad para las personas que así lo utilizamos, y que realmente nos ayude a purificar y que nos dé la apertura de nuestros pulmones para liberar lo que a veces lo que la misma planta que nos puede curar y que tiene ese poder de sanación nos puede realmente hacer daño. (Ricardo)

Ricardo explica que el humo del tabaco no se aspira, sino que se mantiene dentro de la boca, en contacto con el paladar, se lo mueve en círculo y se hecha afuera, de tal forma que se une el aliento de la persona y el humo, elevando el pensamiento al tiempo que se eleva el humo en la sala, haciendo de canal entre el ser del participante y el Gran Espíritu. El cigarro se sostiene con la mano izquierda, la mano del corazón, y debe mantenerse siempre encendido mientras hablamos, aspirando el humo para mantener la brasa encendida. Mientras se habla, la brasa del cigarro debe estar apuntando al corazón. Para Ricardo, al hablar “es importante alinear nuestro pensamiento con lo que sentimos”. La palabra clave en esta ceremonia es ‘alinear’: alinear palabra, corazón y mente, o dicho de otra manera, decir aquello que se piensa y siente por igual. Si se habla diciendo algo que se piensa pero no se siente, o al revés, se dice algo que se siente pero no se piensa, o que ni se piensa ni se siente, no hay ‘alineación’, y bajo los efectos del trance que se está experimentando en ese momento, esta falta de ‘alineación’ entre lo que se dice y cómo se dice se percibe con claridad. Para Ricardo, el ‘tabaco de la palabra’ es “una gran terapia en el cual al hablar sacamos todo lo que tenemos dentro de nuestro cuerpo, lo que está en nuestro pensamiento, es una manera de liberación total”.

Ricardo enciende el cigarro y tras unas palabras, lo pasa al resto de participantes para que intervengan a su vez. Si alguien no desea hablar lo pasa al compañero o compañera de al lado. En una ceremonia, el turno de palabra de Ricardo duró veinte minutos. Las intervenciones de los participantes no suelen alcanzar el minuto, y muchos declinan hablar. Dado que los participantes se encuentran en ese momento bajo los efectos

intensos de la ayahuasca, y por falta de práctica ceremonial, sucede con frecuencia que muchas de las instrucciones no se siguen, apagándose el cigarro o manteniéndolo sujeto frente a la boca cuando se habla, en vez de apuntar al corazón.

En una de las intervenciones de Ricardo da las gracias al Gran Espíritu por ese “tabaco sagrado”, por

estar en tu presencia, con humildad, y agradecerte por abrir mi corazón, y mi mente, por compartir con mis hermanos, para poder sanar, lo que tú precisas sanar en nuestro cuerpo y en nuestra mente, agradecer a las cuatro direcciones, a los cuatro elementos, agradecer a la Madre Tierra por poder habitarla, por alimentarnos. (Ricardo)

Agradece también a la “abuelita ayahuasca que en este momento nos permite sanar y cuidar nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestro corazón, nuestra familia, todo lo que está a nuestro alrededor”. Ricardo también emplea este tabaco en la ‘ronda de integración’ de la mañana siguiente:

Al finalizar va a haber un tabaco armado así nuevo, que vamos a compartir. Como es un tabaco de palabra vamos a cerrar así con agradecimiento, y compartir lo que hemos vivido, lo que hemos sentido, y lo que no esté claro así aclarar algunas dudas, y luego daremos las recomendaciones, y después ya vamos a cerrar. (Ricardo)

5.4.4. La segunda toma

Ha transcurrido entre una y dos horas desde la primera toma de ayahuasca, y ya es casi medianoche del sábado al domingo, y se anuncia una segunda toma de ayahuasca para quien lo desee. En la tabla n°20 aparece reflejado el tiempo que transcurre en diversas ceremonias entre ambas tomas.

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

Tabla 20: Tiempo transcurrido entre la primera y la segunda toma de ayahuasca

CHAMÁN	TIEMPO TRANSCURRIDO	FECHA (AAAAMMDD)
Awananch, Ricardo	1:12:03	20101221
Awananch, Ricardo	1:16:37	20090508
Awananch, Ricardo	1:45:12	20100619
Awananch, Ricardo	3:02:50	20100313
Frater	0:46:06	20100528
Frater	0:55:55	20111111
Frater	0:59:34	20080209
Frater	1:05:34	20110716
Frater	1:09:44	20101020
Frater	1:10:31	20120331
Frater	1:12:12	20120225
Frater	1:12:33	20100310
Frater	1:13:16	20100529
Frater	1:17:00	20120317
Frater	1:21:14	20101127
Frater	1:23:26	20110416
Frater	1:25:46	20090207
Pablo y Mixi	1:22:52	20100220
Leopoldo	2:03:25	20081128
Josep	1:58:57	20110122
Josep	2:03:12	20111008

Los ícaros cesan, se produce un movimiento de personas, se enciende alguna linterna, se producen distintos ruidos. Por lo general, la mayoría de los participantes se encuentran en el clímax de los efectos de la primera toma, y el movimiento, la luz y los ruidos, que se perciben de forma aumentada por los efectos de la ayahuasca, hace que en ocasiones suba la ‘mareación’, y algunos participantes empiecen a vomitar. Lo que se mantenía en un aparente orden de repente se percibe como algo caótico.

Algunos dudan si tomar más o no, y la propia indecisión puede provocar vómitos. Otros, que habían decidido de antemano que harían una segunda toma sin valorar en qué punto podrían encontrarse cuando llegara el momento, y aquéllos que de tan ‘mareados’ como están no son conscientes de la ‘mareación’, se van acercando a donde se encuentra el chamán. Algunos participantes se aproximan con paso inseguro, la mirada vacilante, expresándose con dificultad, y piden tomar más porque ‘piensan’ que no le ha hecho ‘efecto’. El chamán les recibe con una sonrisa, y simplemente les pregunta: “¿Cómo estás?” El chamán observa al participante, su postura, su mirada, cómo se expresa, y en muchas ocasiones le disuade y le aconseja que espere a que le ‘suba’. Como ya mencionamos al hablar de las expectativas de los participantes, personas sin experiencia con la ayahuasca, ya sean primerizos o ‘psiconautas’, consideran que no les ha ‘subido’ porque los efectos no se ajustan a las expectativas que tenían y, sin embargo, están plenamente bajo los efectos de la planta sin ser conscientes de ello. También hay participantes que, sintiendo los efectos, quieren “ir un poco más allá”. Entonces se les sirve una segunda toma, que siempre es una cantidad menor que la primera.

Tras la segunda toma, vuelve el orden a la sala y el trabajo continúa con nuevos ícaros. Algunos procesos que se habían abierto anteriormente continúan, y se abren otros nuevos. Hacia las tres horas de ceremonia la ayahuasca va ‘encajando’ en los participantes, los efectos purgantes han remitido, y los participantes están en procesos dominados por la introspección. Poco a poco los ícaros van variando, y pueden introducirse nuevos instrumentos musicales. Las maracas, *shacapas*, tambores y arpas de boca dejan paso a los cuencos tibetanos, el harmonium, la guitarra, etc.

Como se mencionaba en el epígrafe 5.4.2., los ícaros de la primera parte buscan ‘traer’ la ‘fuerza’ de la ayahuasca a la ceremonia, así como invocar otras plantas que ayuden en los procesos de los participantes. Ya mencioné el ícaro de Josep (Anexo B, ícaro_2, 22-01-2011, dur.: 8’18”) que se inicia con “Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri”, en el que invoca a plantas para que curen el cuerpo, la mente y el espíritu de los participantes, tal como expresa el propio ícaro. Otro ícaro de invocación de plantas es el de Frater (Anexo B, ícaro_9, 09-08-2014, dur.: 16’30”), en el que se nombran tanto plantas

amazónicas como plantas ibéricas que han ido incorporando como plantas medicinales en las dietas. El ícaro se inicia con un silbo, que va ‘trayendo’ el ícaro, que tiene una estructura abierta, en la que se repite la misma estrofa, variando el nombre de la planta, en este caso la ayahuasca. La primera estrofa es:

“*ayahuasca* maririri
maririri maririri
rama rama tronco y ni
pura medicina airona
ora llamo yo nací
ora llamo maririri”

Las plantas nombradas en este ícaro son: harmel, chacruna, tabaco, guayusa, romero, roble, árnica, aloe vera, abedul, chuchuhuasa, manzanilla, olivo, cumaseba (¿), huancabi, ajo sachá, uchu sanango, llullo caaspi, jurema, cucusito (¿), chancapiedras, albahaca, diente de león, piñón colorado, piricama (¿), limpiatubos, y valeriana.

5.4.5. Las ‘terapias’

Ya ha pasado la medianoche, y es domingo. Los participantes han ‘encajado’ la ayahuasca, en expresión de Aquiles, y una vez superados sus efectos purgantes, el chamán realiza lo que llamaré de manera genérica ‘terapias’. Durante toda la ceremonia el curandero ha velado para que cada participante haya podido hacer su proceso de manera segura, sin interferencias de ‘energías’ procedentes de otros participantes, ni de ‘energías’ que pudieran ‘colarse’ en la ceremonia desde ‘fuera’. Se puede decir que hasta ese momento el curandero ha estado neutralizando las ‘energías negativas’ a distancia, mediante los ícaros. En la terapia el chamán sitúa frente a sí al participante, y entabla lo que podemos denominar una lucha ‘cuerpo a cuerpo’ con las ‘energías negativas’ concretas de ese participante, para ‘limpiarlo’ o ‘soplarlo’, alejando ‘oscuridades’. Denomino, por tanto, ‘terapia’, al trabajo que realiza el chamán de manera individualizada con cada participante en una ceremonia. Y distingo entre ‘soplada’ y

‘limpia’ por parecerme que son técnicas que trabajan de distinta manera: mientras que en la ‘soplada’ el chamán parece expulsar energías superficiales, en la ‘limpia’ parecen extraerse ‘energías negativas’ alojadas a un nivel más profundo en la persona. La ‘soplada’ puede entenderse, también, como una ‘alineación energética’ de los diversos ‘cuerpos’ con los que se trabaja en las prácticas chamánicas, mientras que una ‘limpia’ puede tener ya un carácter propiamente sanador. Ricardo Awananch distingue, como ya he señalado anteriormente, entre ‘previa terapia’ y ‘terapia individual’. En ambas, Ricardo emplea distintas técnicas según sea el estado del participante, y en ocasiones puede realizar una ‘soplada’, y en otras ocasiones una ‘limpia’, según la persona que tenga enfrente.

Hay ceremonias en las que el chamán no lleva a cabo terapias individuales, como en las ceremonias en las que participé dirigidas por don Rafael, Pablo y Mixi, o Calixto. Josep hace la terapia a la mañana siguiente, ocasionalmente y según se encuentren los participantes. Frater y Ricardo hacen la terapia durante la propia ceremonia a todos los participantes. Leopoldo hace terapia durante la ceremonia sólo a quien lo solicita. El inicio de las terapias varía según el estado de los participantes. En la tabla n°21 se muestra las horas en que dan inicio en diversas ceremonias.

Tabla 21: Tiempo transcurrido entre la primera toma de ayahuasca y el inicio de la terapia

CHAMÁN	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA	FECHA (AAAAMMDD)
Awananch, Ricardo	1:13:05	20100313
Awananch, Ricardo	1:40:27	20100619
Awananch, Ricardo	2:11:00	20101221
Awananch, Ricardo	2:11:53	20090508
Awananch, Ricardo	3:04:49	20090620
Awananch, Ricardo	3:31:06	20101106
Awananch, Ricardo	4:50:39	20110514
Centro de W.T., Chazuta	2:02:31	20120604
Centro de W.T., Chazuta	2:08:14	20120604
Centro de W.T., Chazuta	2:31:47	20120530

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

CHAMÁN	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA	FECHA (AAAAMMDD)
Frater	1:23:55	20080209
Frater	1:38:30	20111111
Frater	1:55:03	20110716
Frater	1:56:47	20100528
Frater	2:14:14	20100529
Frater	2:52:29	20101020
Frater	3:04:32	20120331
Frater	3:09:53	20120225
Frater	3:24:33	20110416
Frater	3:28:14	20101127
Frater	4:12:18	20120317
Frater	4:34:54	20100310
Leopoldo	1:37:52	20081129

Llegado el momento de la ‘soplada’ el chamán va llamando de uno en uno a los participantes. El participante se sienta en el suelo, y ambos quedan uno frente al otro. Lo que ‘siente’ el chamán que tiene delante de sí es una “esponja energética” hecha de luz pero oscurecida o embarrada por una amplia gama de ‘parásitos energéticos’, algunos simples ‘bichos’, y en alguna ocasión por poderosas ‘entidades’. Una gran labor de limpia ya la ha hecho el propio participante tomando ayahuasca y vomitando, es decir, expulsando ‘energías negativas’. Pero todavía quedan cosas por ‘limpiar’ y ‘despegar’ del ‘cuerpo energético’ mediante la purga, y es por lo que el curandero le hace la terapia soplándole perfume y tabaco. Algunas ‘energías’ se limpian fácilmente:

una araña la quitas soplando, porque cuando soplas es [como] fuego, todo ser no le gusta el fuego porque se quema, se achicharra. Antes que soples (...) como te ve y va a saltar (...) porque te acercas y sabe que lo vas a matar. A él no le gusta, y va afuera (...) siempre busca un sitio por donde escapar, aquí es en la puerta siempre, se va, incluso entran por aquí [por la puerta]. Es importante el poder de control de visualización que tienes que tener. (Ricardo)

El riesgo para el chamán es que en ese cuerpo a cuerpo algo de lo que sale del participante no escape, sino que se enfrente al curandero, y pueda entrar en su propio cuerpo. Un ‘bicho’ escapa, pero si se trata de otro tipo de ‘entidad’ del ‘bajo astral’, puede atacar. Cuando el curandero sopla tabaco sobre una persona muchas veces no sabe qué puede salir expulsado de allí.

Cuando soplas el tabaco y el perfume espantas todos los espíritus y parásitos que tiene esa persona dentro. Es como un exorcismo bastante potente, y hay gente que viene muy contagiada o poseída, con mucho bicho. Si no se estás protegido el bicho se te mete dentro. (Nak)

Al expulsar esas ‘energías’ se corre el riesgo de que ataquen al chamán, para lo cual debe estar prevenido y protegido. Frecuentemente, la interacción del curandero con las ‘energías’ durante la terapia implica un contacto directo con ellas, no sólo físico, sino también emocional, mental y espiritual. Puede llegar a ‘alocar’ al curandero temporalmente.

Cuando soplas, sucede, y veo cómo están saliendo cosas feas, feas. Al principio me asustaba, y le preguntaba a Juan [Flores] ¿cómo me protejo, eso a dónde se va? [El consejo de Juan era]: primero tienes que rezarle, y hablarle y decirle que eso feo también es un ser de la creación, que también es un ser de luz y que se ha olvidado, que deje ya de parasitar. Si se pone brabuco, entonces llama a los ángeles, llama a tus espíritus de las plantas para que se los lleve lejos y que no entren tampoco dentro de ningún otro. (Nak)

Tener una buena protección permite que estas entidades, si llegan a afectar al curandero, lo hagan sólo circunstancialmente. Una adecuada protección le permite ‘transmutar’ la ‘energía’ y que no se quede ‘pegada’ en su cuerpo, y mantenerse ‘limpio’. Más abajo trato el modo en el que el curandero puede ‘transmutar’ una energía que ha entrado en su cuerpo. Cuando alguien trabaja como chamán sin serlo, según Ricardo, “termina mal, enferma, porque recoge enfermedades de las personas sin tener la capacidad de transmutar esa energía, de que fluya”.

El participante ya se encuentra sentado frente al chamán, y éste simplemente le pregunta “¿qué tal?”, o a veces se establece un pequeño diálogo: “¿cómo te sientes? ¿te subió la planta?”. El chamán observa al participante y trata de ‘sentirlo’, trata de evaluar el estado de la persona a la que va a soplar. En ocasiones, el chamán ofrece al participante un vaso de agua para que beba un poco, y luego el chamán bebe otro poco, lo que facilita ese ‘contacto’ que le permita al chamán ‘sentir’ el ícaro que le cantará. El chamán coge un mapacho y lo sostiene cerrando su mano alrededor del mismo, y se acerca el puño, conteniendo el cigarro, a la boca. Durante un instante se produce un silencio hasta que, poco a poco, el chamán empieza a tararear o silbar un ícaro que va tomando forma. El ícaro va dirigido a la persona concreta que tiene frente a sí, y a veces “puede salir un ícaro loquísimo”:

Es un trabajo que hago yo en la persona, le doy eso [mediante el ícaro soplado al tabaco], en esa sesión le di eso a esa persona, le hice esto, le bordé el corazón de oro, o de acero, o a la persona misma, y eso es como una malla que te hago para que no te pase nada, para que estés protegido. Les haces una armadura, el [ícaro del] «suisui» por ejemplo es un pajarito que tiene un nido que cuelga de los árboles y teje su nido, es un tejedor, y cuando invocas estos espíritus [que] son constructores, hacen redes, hacen tramas, para poder proteger a la persona, poder blindarla. (Carlos)

El ícaro va dirigido al participante, pero se canta al mapacho. ‘Cargar’ el mapacho con el ícaro es ‘icararlo’:

el canto y el aliento lo cargan de energía al cigarro que se tiene en la mano y que se va a usar con esa persona (...). El tabaco como planta maestra tiene una capacidad que es la de..., hace como de transportista (...) O sea, si yo te canto solamente a ti, no pasa nada, porque tú tienes tus barreras y no pasa. Si yo le canto al tabaco, cargo el tabaco y luego te lo soplo, ahí sí que pasa, es como un misil, es el portador del trabajo. (Aguiles)

A través del humo entra la intención del curandero en el cuerpo, o los ‘cuerpos’, de la persona que tiene ante sí. El ícaro puede tener una letra que dé información de la intención del curandero, o puede ser simplemente un silbido o un canturreo en el que no se manifieste de forma explícita su intención. Una vez ‘icarado’ el mapacho queda ‘cargado’, y se reserva. Algunos se lo ponen en la oreja para tenerlo localizado en la oscuridad. A continuación, se pide al participante que junte sus manos, “como si estuviera rezando”. El chamán coge la botella de perfume y aspira su aroma.

Con el perfume es mojarse los labios nada más (...), son piripiris, son trozos de bulbos o de palmeras (...) que son muy aromáticas, flores, y luego lleva una base de agua florida y sobre eso vas haciendo un mejunje, y al final te acaba saliendo así un perfume potente. En la selva te puedes ir haciendo tu perfume, y si no te da tiempo les dices a los perfumeros que te preparen alguno. (Carlos)

Según Aquiles, los piripiris, bulbos aromáticos que se emplean con frecuencia en los ‘perfumes’, “son los encargados de traer todo lo que es bonito a tu vida, de hacerte lucir bonito, la alegría, el disfrute. El perfume permite el florecimiento de las personas, trae las cosas bonitas, el brillo”. El aroma se proyecta con un soplo largo y concentrado en la punta de los dedos. A continuación sigue aspirando el perfume de la botella de plástico y ‘soplándolo’ en la coronilla, la nuca, la espalda y el pecho. El chamán se moja la mano con perfume y frota las sienes del participante para que los piripiris que contiene el perfume se introduzcan en los huesos. Finalmente derrama unas gotas de perfume en las manos del participante y le pide que lo huela, y que luego se frote la cara y la cabeza. Tras el perfume, se prende el mapacho. Al igual que con el perfume, el mapacho se sopla sobre los mismos puntos sobre los que se ha soplado el perfume. Lo que queda del mapacho empleado en la soplada se ofrece al participante, por si quiere fumarlo. Se recomienda que al menos se dé una calada, aunque no se fume, o por lo menos retener un poco del humo del tabaco en la boca, y luego, si se quiere, se tira a uno de los muchos cubos repartidos por la sala. El mapacho contiene toda la ‘medicina’ que ha sido ‘cargada’ para el participante por el chamán. El participante ya puede volver a su sitio y descansar. El ‘trabajo’ de la ceremonia ya ha concluido para él o ella..

En las explicaciones previas al inicio de la ceremonia de ayahuasca, el chamán ha dicho que la función de la soplada es “limpiar impurezas”, “proteger el campo energético” cerrando el “campo etérico”, y “centrar” al participante si tenía una “mareación torcida”. Pero más que ‘limpiar’, lo que piensa el chamán que hace es ‘higienizar’ al participante de “los espíritus y parásitos que tiene dentro”.

La soplada es el acto de cierre de la sesión, de la ceremonia, del trabajo de las personas, del cierre energético del cuerpo, es una higiene corporal, por haber estado en contacto con...[Carlos vacila] lo espiritual, se higieniza, se sopla tabaco y se sopla perfume sobre las personas. (Carlos)

Entonces a través del humo entra la intención del ícaro en la persona, y además al haber tenido contacto con los espíritus, la soplada termina de higienizar a la persona, porque a veces, sin quererlo, cuando volvemos del trabajo espiritual, podemos traer algo que no venía con nosotros, como cuando una persona entra con un zapato embarrado en tu casa, pisa la alfombra sin querer y deja una mancha, pues esto también pasa en el mundo espiritual. (Carlos)

Aquiles empieza a ‘soplar’ al participante

que está peor, porque se necesita mucha fortaleza para enfrentarse a los daños de algunas personas. A algunas personas para soplarlas hace falta mucha compasión por la de miseria que llevan encima. (Aquiles)

En ocasiones, cuando el chamán está ‘soplado’ el tabaco, eructa, o siente malestar, o un pinchazo, por ejemplo, que hace que se detenga por unos instantes, e indica que algo que ha salido del participante ha afectado al curandero. En una ocasión Aquiles sopló en una ceremonia a una compañera de su trabajo y empezó a sentirse

muy, muy mal, no se me iba, tuve que ir al baño a vomitar, parecía que no me pasaba. Se lo dije a Juan Flores y me dijo que tuviera ojo, que si se sopla a una

persona y no se está fuerte uno puede ponerse tan malo que no le queda otra que volverse a la selva a que lo soplen. (Aguiles)

Ilustración 28: Parafernalia de Ricardo Awananch (19-06-2010)



En las explicaciones previas al inicio de la ceremonia, Ricardo ya ha mencionado que la terapia que realizará sobre los participantes dependerá del “estado físico, emocional, psicológico y espiritual” de cada uno de ellos, y empleará diferentes ‘instrumentos’ que él ha colocado en su mesa-altar. Esto se traduce en que en algún caso hará lo que podemos calificar de ‘soplada’, y en otros casos hará una ‘limpia’. Ricardo aclara que la terapia, término que él emplea explícitamente, la hará “de una manera muy tradicional, entonces como se está trabajando y se trabaja en la tradición..., en la Nación Shuar, y como se trabaja con mi padre y con mis ancestros”. En ocasiones a los participantes se les hace la terapia individual siguiendo el orden en el que se hallan dispuestos en el lugar de la ceremonia. En otras ocasiones, el orden parece deberse al estado en el que se encuentran los participantes. Ricardo, a veces, inicia la terapia con un participante

que se encuentra tumbado aparentemente tranquilo, dentro de su saco de dormir, sin emitir sonidos ni moverse, y cuando se le llama, nada más incorporarse empieza a vomitar.

Ricardo afirma que tras tomar ayahuasca, a los diez o quince minutos, ya empieza a percibir qué alteraciones pueden producirse en la sala, qué participante puede ser el primero en necesitar una ‘previa terapia’, consistente en eliminar algún bloqueo que pueda sentir un participante durante la ceremonia. Ricardo comenta que es el espíritu del agua, *Tsunki*, quien le dice qué va a pasar en cada momento y cómo resolverlo, así él está prevenido y preparado para cuando ocurre efectivamente. Llegado el momento de la ‘terapia individual’, pide al participante que se acerque a la estufa, o a un fuego que tiene preparado. Si es hombre, le pide que se descubra el torso. Entretanto, Ricardo silba y va cogiendo diversos objetos de su mesa-altar. Reúne unas brasas en un pebetero, las aviva con unas largas plumas de águila mediante movimientos cortos y enérgicos, mientras parece meditar. En la ilustración nº28 se aprecian las plumas y el pebetero que emplea, junto a un bote de ‘perfume’.

Añade a las brasas cedro, copal, salvia, o palo santo, etc., y un humo denso inunda la sala. Cuando la sala es pequeña pide que se abran las ventanas. Con las plumas va proyectando el humo aromático que sale del pebetero alrededor del cuerpo del participante. Si Ricardo ‘siente’ que el participante está un poco ‘adormilado’, le da tabaco para que ‘perciba’ por la nariz, y Ricardo también ‘percibe’ tabaco. En ocasiones entrega al participante algún objeto para que lo conserve entre sus manos mientras realiza la ‘limpia’, como piedras pulidas, cuarzos o cristal tallado. Antes de finalizar la terapia pide el objeto entregado al participante, y en ocasiones se abstiene de tocarlo acercando un vaso con agua para que el participante lo deposite dentro.

Tras sahumar al participante, abre un bote con ‘perfume’ de olor penetrante, se introduce líquido en la boca y lo sopla con fuerza sobre la coronilla del participante, pero no directamente, sino sobre el dorso de su propia mano que actúa como difusor, haciendo un efecto de halo sobre el participante. Da la impresión de soplar el perfume al aire que rodea al participante más que a su cuerpo. Repite la ‘soplada’ sobre cada

hombro, y sobre la espalda, de arriba abajo. A continuación le sopla directamente sobre las manos y le pide que las huela. Ricardo, soplando ‘perfume’, empieza a ‘despegar’ las ‘energías’ causantes de las dolencias y corta los ‘hilos’ que las alimentan con la ayuda de sus aliados espirituales. Una vez sahumado y perfumado, Ricardo puede pasar sobre el cuerpo del participante distintos objetos como piedras o sonajeros de semillas, que tienen en común generar algún tipo de sonido penetrante cuando rozan entre sí. En ocasiones se detiene en alguna zona del cuerpo, como el vientre, sin dejar de hacer sonar esos objetos. Los objetos que agita así tienen como misión “despertar las energías del cuerpo y hacer que se muestren”. El final de la terapia consiste en pasar el *sasank* o las plumas por el cuerpo ‘recogiendo’ la ‘energía’ dañina y sacudiendo luego el *sasank* sobre la estufa o el pebetero, como quien sacude un plumero para quitarle el polvo. Este gesto enérgico hace que las ‘energías’ se desprendan de los instrumentos usados para su limpieza. Tras la terapia Ricardo puede dar alguna indicación de tipo dietético al participante, como evitar el café los tres días posteriores a la ceremonia, o bien evitar bebidas gaseosas como la Coca-Cola, o bien indicar que tome alguna planta, como la uña de gato. El participante vuelve a su sitio, y Ricardo toca el *tumank*, o canta un ícaro, antes de llamar al siguiente participante.

Josep hace la terapia en la mañana del domingo, y sólo a aquellas personas que no se encuentran bien del todo. En una ocasión, Josep hace tumbarse en el suelo a un hombre, y le indica que se descubra el torso. De rodillas, a un lado, se sitúa Josep, y al otro lado, también de rodillas, sosteniendo una bolsa de plástico, su ayudante. En las ‘limpias’ de Josep el resto de los participantes intervienen tocando sus tambores, así que quien tiene un tambor lo coge y acompaña la ‘limpia’ tocándolo con fuerza. Josep coge un mapacho y le sopla tabaco al participante tumbado, y a continuación le sopla agua florida. A continuación, aproxima su cara al vientre y empieza a moverla rápidamente como si persiguiera algo con la boca. En un momento dado hunde su cara en el vientre y empieza a chupar con fuerza, mientras el participante se retuerce y grita. Josep levanta la cabeza, enrojecido, la mete dentro de la bolsa de plástico que sostiene su ayudante, y se oyen sus arcadas. La intensidad de la escena hace que baje el ritmo de los tambores, y Josep hace una indicación para que la gente aumente su ritmo, con la intención de que los tambores le proporcionen la ‘energía’ necesaria para hacer su

trabajo. Tras varias ‘chupadas’, deja al participante descansar un rato. A Josep se le ve agotado. Se enciende un mapacho y se lo fuma mientras silba un poco, y luego mantiene un breve diálogo con el participante, y éste vuelve a su sitio. Josep pide tomarse cinco minutos de descanso antes de seguir con otras ‘limpias’, y se dirige hacia mí, para abrir la ventana que tengo sobre mi cabeza. El ambiente está muy cargado. Josep me dice, “¿qué cosas más raras, verdad?”.

“Transmutar energías”, expresión usada frecuentemente por Ricardo, consiste en deshacerse uno mismo de ‘energías negativas’. En ocasiones, las ‘energías negativas’ atacan al curandero y se introducen en su cuerpo, o bien éste emplea alguna técnica que implica un contacto físico con el participante, con el fin de que la ‘energía’ pase del participante al chamán. Por ejemplo, Ricardo emplea una técnica consistente en dar masajes acompañados de ícaros para desplazar las ‘energías negativas’ del participante desde su cabeza hasta los pies. El masaje trabaja sobre el cuerpo físico y el ícaro sobre el ‘cuerpo’ espiritual*. El curandero, en contacto con los pies del participante, recoge la “energía negativa con el pensamiento y con los brazos”; la ‘energía’ empieza a ascender por los brazos del curandero y cuando alcanza los codos “desde ahí expulsas” con el pensamiento y con una sacudida seca de los brazos.

La misma técnica la describe Josep aplicada en la consulta de un médico colombiano, en Medellín, en la que estuvo trabajando unos meses. Josep describe un caso en el que ayudó a este médico, que describe como un “chamán de bata blanca” por su conocimiento del manejo de ‘energías’, a curar a una mujer que se sentía débil y deprimida: tumbada en una camilla, el médico tomó su cabeza con las manos y mentalmente entabló un diálogo con el ‘espíritu’ que aquejaba a la mujer indicándole que aquél no era el lugar donde debía estar; Josep explica que el ‘espíritu’ se fue desplazando hacia los pies, donde se encontraba él; sujetando a la paciente por los dedos gordos, y estirando de ellos, el ‘espíritu’ empezó a ascender por los brazos de Josep, y cuando ‘sintió’ que habían alcanzado la altura de los codos, sacudió los brazos con fuerza deshaciéndose de aquella ‘energía’. Al finalizar, el médico explicó a la paciente que su malestar provenía de un problema muscular, y no reveló la naturaleza

última de la terapia que le había aplicado. La sacudida de brazos es una forma de ‘transmutar’.

Como explica Ricardo, para los *unishín* shuar no existe el concepto de ‘intoxicación’ o ‘envenenamiento’: una intoxicación o un envenenamiento no es sino una ‘energía’ que entra dentro del cuerpo y contra la cual no se cuenta con poder para ser manipulada. En ocasiones, es sencillo transmutar la ‘energía’ mediante “la fuerza y el poder de los espíritus de las plantas que tienes, es muy fácil, es sólo manipular acá, aquí tienes como unos guantes de protección y no te entra”. Si el curandero carece de la ‘energía’ adecuada que le proteja, entonces esa ‘energía negativa’ entra en su cuerpo. Por experiencia, Ricardo sabe que si deja esa ‘energía’ en su cuerpo, en forma de ‘agobio’ o de fiebre, durante tres días, y a continuación toma ayahuasca, el malestar desaparece y su cuerpo queda inmunizado con “anticuerpos” frente a esa ‘energía’, actuando la ayahuasca como una vacuna. La primera vez que el padre de Ricardo, también *unishín*, fue mordido por una serpiente venenosa tuvo que ser trasladado urgentemente a un hospital porque en su comunidad no había nadie que pudiera curarlo; sólo alguien al que le hubiera picado una serpiente similar podía hacerlo. Sobrevivió a la picadura y se ‘inmunizó’, y cuando tiempo después uno de los hermanos de Ricardo fue picado por una serpiente venenosa lo curó su propio padre, y ya no fue necesario mandarlo al hospital. En la actualidad, concluye Ricardo, ya hay dos personas en su comunidad que pueden curar picaduras de serpiente porque tienen en su cuerpo esa ‘energía’ que han logrado transmutar de ‘veneno’ a ‘vacuna’.

Otra forma de transmutar las ‘energías negativas’ es ‘botándolas’ mediante el vómito. W.T. describe cómo estando en Chazuta, en 2009, “un día que andaba descuidado” un ‘malero’ (brujo) le metió una ‘energía’ en la ‘cervecita’ que se estaba tomando, que por poco le causa la muerte. Su abuelo, ya fallecido y que le había iniciado como curandero a los catorce años,

me hizo soñar. «Te has descuidado, hijo», me dice. «Prepara esta planta y esta planta, tienes que tomar dos días». Al segundo día, a las cinco de la madrugada

empiezo a vomitar, pero en el balde no había nada, estaba sequesito, sólo había vomitado la brujería, había botado la energía. (W.T.)

El trabajo de Ernesto, que se describe en el siguiente capítulo, consiste básicamente en “botar los demonios” mediante la purga de tabaco. A Ricardo, de niño, le daban guayusa para purgarse y vomitar todas las ‘energías’ que habían entrado en él mientras había permanecido en el pueblo o en la ciudad. En ocasiones, los curanderos ‘chupan’ las energías y las escupen gracias a lo que denominan ‘flema’ o ‘mariri’, que actúa como barrera defensiva y bloquea las ‘energías negativas’ que han chupado, impidiendo que entren en su cuerpo.

Actos cotidianos de la vida ordinaria adquieren una nueva dimensión durante las ceremonias, cuando se ha tomado ayahuasca. Así, una manera benigna de expulsar ‘energías negativas’ durante la ceremonia es transmutándolas en forma de bostezos, eructos, pedos, etc. (cf. Idoyaga, 2007:37). Es frecuente que al comienzo de las ceremonias se aconseje que no se repriman estos actos. Para el chamán, ser capaz de ‘transmutar’ es algo de vital importancia, pues de lo contrario puede enfermar y morir. Para Ernesto, la diferencia entre un brujo y un curandero es que el brujo “se cuida de sí mismo”, y el curandero “entra en cuerpos ajenos para sanarlos y si no es capaz de salir [transmutar] muere”. Esta es la razón por la que el curandero debe estar sano y fuerte, protegido y limpio.

Los curanderos, a lo largo de su actividad, van ‘ensuciándose’, absorbiendo ‘energías negativas’, que no desaparecen a pesar de la ‘higiene’ espiritual que procuran llevar. Aquiles, Carlos y Nak comparten los mismos maestros, lo que implica que comparten un tipo de ‘energía’ muy similar. Cuando trabajan juntos, antes de cerrar las ceremonias se ‘soplan’ entre ellos. Cuando Ricardo asistió a una de sus ceremonias comentó: “eso es lo bueno, es el chamanismo de verdad, los chamanes hacen eso, si yo estoy malo tú tienes mi energía (...), entonces tú me limpias a mí y me curas”. Ricardo tiene la misma ‘energía’ que sus ‘amigos’, que sus progenitores y sus maestros. Cuando un chamán amazónico enferma, se siente débil, o simplemente desea ‘limpiarse’ de las energías con las que ha estado en contacto, cuenta con una red de personas en la que se apoya para

hacer su trabajo. Dado que para un chamán que trabaja en España es difícil contar con una red similar, este es otro de los motivos por los que viaja con frecuencia a la selva.

En la terapia, como se ha dicho, el chamán icara el mapacho que luego le soplará al participante. Un mismo ícaro puede repetirse con distintos participantes, como se ve que sucede en la ceremonia del 27 de noviembre de 2010 (cf. tabla nº18), en el que se canta repetidas veces ‘Ayahuasca maririri’. Pero lo habitual es que los ícaros varíen y se personalicen. Un ícaro empleado sobre todo en la ‘soplada’ es el de ‘Panisitai’ (Frater, Anexo B, ícaro_3, 29-05-2010, dur.: 2’44”), por el que se invoca, según Carlos, al espíritu de la persona que se tiene enfrente, si no se encuentra centrada, o para invocar a una entidad sanadora. Este ícaro fue recibido por el abuelo de W.T., y Carlos lo empezó a cantar tras una dieta con W.T.. En la tabla nº22 aparece información de algunas ceremonias en el que es cantado, en el que se observa el número de orden que ocupa en la ceremonia, y su duración.

Tabla 22: Canto del ícaro ‘Panisitai’, interpretado por Frater

FECHA	ORDEN DEL ÍCARO EN LA CEREMONIA	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA	DURACIÓN
20110716	7	1:14:23	0:03:52
20120530	8	2:02:54	0:02:16
20100528	23	2:57:04	0:02:22
20100529	24	2:46:11	0:02:15
20110416	27	3:39:39	0:02:28
20100529	28	3:03:34	0:02:44
20101127	31	3:41:33	0:01:27
20100310	42	4:43:58	0:02:14
20101127	54	4:49:06	0:01:58

El ícaro ‘Pelejoncilla altatamica’ (Anexo B, ícaro_5, 20-10-2010, dur.: 2’36”) que canta Aquiles es una “adaptación libre” de un ícaro del chamán Luis Panduro Vásques para

“botar susto del cuerpo”. Según Aquiles “suelo cantarlo al principio de la ceremonia cuando percibo que algunas personas están instaladas en el miedo y les está costando encajar la mareación. Evita el pánico cuando la fuerza baja intensamente.”. Es un ícaro abierto, en el que se repiten las estrofas, y en las que varía la palabra ‘pelejoncilla’ por nombres de diversas plantas. Analizando en qué momento aparece este ícaro en las ceremonias, puede observarse en la tabla n°23 que Aquiles lo emplea al inicio de la ceremonia, pero también en las ‘sopladas’ del final de la ceremonia. En la tabla se aprecia bien las diferentes duraciones del ícaro, de alrededor de cinco minutos cuando es cantado en la primera parte, o de dos minutos cuando es cantado en la ‘soplada’ para icarar el mapacho.

Tabla 23: Ícaro ‘Pelejoncilla altatamica’, interpretado por Aquiles

FECHA (AAAAMMDD)	N° DE ORDEN EN LA CEREMONIA	TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA 1ª TOMA	DURACIÓN
20111111	1	0:23:13	0:05:20
20120331	5	1:03:16	0:06:50
20120317	6	1:34:17	0:05:13
20110716	8	1:18:59	0:06:08
20100529	12	1:31:09	0:03:44
20101020	16	2:00:30	0:02:22
20100529	20	2:27:31	0:01:40
20100528	24	3:07:06	0:01:51
20100529	29	3:07:59	0:02:09
20101127	47	4:27:55	0:02:08

El significado de las palabras empleadas en estos ícaros no son enteramente conocidas por los chamanes que los cantan en las ceremonias, palabras procedentes de distintas variantes del quechua. Conocen cuál es la función del ícaro que le atribuye el chamán

que lo ‘recibió’ originalmente, y lo cantan con la misma intención, que para Aquiles y Carlos es lo importante.

5.4.6. El cierre y la ‘ronda de integración’

Han transcurrido alrededor de cinco horas desde que se hizo la primera toma de ayahuasca, y las diversas terapias ya han concluido. Algunos participantes duermen, otros permanecen tumbados en silencio, reflexionando acerca de lo que acaban de experimentar, otros mantienen una postura de meditación, aprovechando el estado de concentración e introspección que facilita la ayahuasca. Todos permanecen aún en la sala. Más allá del cansancio que pueda sentirse, hay un sentimiento de satisfacción tras haber superado los miedos y las incertidumbres iniciales. Tras la terapia, el chamán puede cantar algún ícaro para ir ‘cerrando’ la ceremonia., y algunos participantes se pueden animar a cantar con él y seguirlo con algún instrumento musical. Algunos chamanes ‘cierran’ el trabajo con una oración o una invocación de protección, aun cuando a la mañana siguiente se haga la ‘integración’, como en el caso de Frater:

Dios Padre, te damos gracias por las curaciones recibidas, por las decisiones tomadas, (...) cuida de nuestros maestros y sus familias, gracias por las curaciones recibidas, te agradecemos Dios Padre con mucha humildad , gracias por la ayahuasca, por las decisiones tomadas, protege nuestras familias, hijos, trabajos, amigos (...). Agradecer a todos los presentes ..., yo Padre te pido con mucha humildad ... [se oye roncar a alguien], danos salud , ayuda a las personas que están enfermas, ayuda a las personas que están sufriendo. Gracias por la ayahuasca, por las decisiones tomadas,...cuida de nuestros hijos, de nuestros hogares, de nuestras familias, de nuestros animales, gracias. (Frater)

La invocación de protección busca, según Carlos, que “los enemigos ni me piensen”:

En el huerto de San Eliseo veo a mis enemigos venir.

Tengan manos, no me agarrarán.

Tengan pies, no me alcanzarán.

Tengan ojos, no me verán.

Así de imperceptible me mueva yo entre ellos (Frater)

Pero, por lo general, las ceremonias dirigidas por chamanes que viven en España van declinando sin que se produzca un cierre formal de la ceremonia, y los participantes van quedándose dormidos, o salen fuera de la sala e inician animadas charlas, o cenar algo, y luego se acuestan y duermen unas pocas horas hasta esa misma mañana del domingo en la que se hará algún tipo de integración de la experiencia. El ‘cierre’ de la ceremonia, por tanto, no es algo así como “que encendemos la luz y decimos: ¡se acabó la sesión!”, y como explica Carlos,

La sople del perfume y del tabaco producen un efecto determinado, lo que hacen es bajar la mareación, bajar la intensidad, (...) para poder entrar en el proceso de relajación. Si había un proceso abierto, cerrarlo. Se dan situaciones que volvemos a soplar a una persona con alguna otra herramienta que tenemos, si está muy arriba nosotros podemos interceder, y chupar su mareación, absorber ese efecto de mareación, para que esa persona pueda terminar ese proceso..., si lo pide. (Carlos)

Carlos comenta un caso que le había sucedido justo la semana anterior, en la que una mujer había tenido un “brote psicótico”. A la media hora de cerrar el trabajo empezó a decir que muchos ojos la miraban, y que había cuerpos que querían meterse dentro de ella. Al parecer ella decía ver ‘muertos’ con cierta frecuencia, pero no lo comentó a Carlos antes de la sesión. Carlos aclara que la mujer trabajaba haciendo terapias empleando reiki. Carlos necesitó dos horas para que volviera en sí, y tuvo que darle una ducha de agua fría. No pudo hacer otra cosa, según Carlos, que estar hablando con ella constantemente: ‘¿cómo te llamas?, ¿dónde vives?, ¿cuál es el nombre de tu hija?, ¿y el de tu madre?’, etc. Todas las preguntas eran sobre cuestiones muy concretas, para hacerla recordar su existencia ordinaria. Al final, en la ducha, exclamó: “¡qué frío hace aquí!”. Y Carlos le replica: “¡pues claro!, ¿no ves que estás en la ducha?” Según Carlos, no se podía hacer otra cosa. Le pregunto qué habría hecho Juan Flores en un caso

similar, y contesta que le habría pasado por encima “unas ramas”, le hubiera icarado, soplado, etc., pero que él no podía hacerlo porque la mujer hubiera sentido más miedo de ver emplear toda aquella parafernalia.

Cuando el chamán que dirige la ceremonia no reside habitualmente en España, y tras finalizar la ceremonia pueden marcharse del lugar, en estos casos sí suele haber un cierre formal. Por ejemplo, don Rafael, en un momento dado exclama: “Voy a cerrar la ceremonia, ¿bien?”. Se pone en pie, levanta las manos y exclama: “¡Gracias, Padre!”, las baja, y dice ‘¡gracias, Madre!’. Así cuatro veces, en las cuatro direcciones. Finaliza con un “¡OK!”. Calixto cierra la ceremonia con unos agradecimientos y un padrenuestro. Inmediatamente después pregunta a los participantes si alguien quiere comentar algo del trabajo, tras lo cual los participantes se despiden y se van a sus casas. Pablo cierra con un rezo:

Oh Gran Espíritu, Padre, Madre, Gran Misterio, Madre Tierra, Pachamama, Madre Ayahuasca, gracias (...). Gracias maestro Solón, gracias a todos los presentes por estar aquí esta noche, por tener el coraje de tomar ayahuasca. ¡¡Aho, mitakuye oyasin!! (Pablo)

Ahora nos situamos en el domingo por la mañana, a primera hora, momento en el que tiene lugar, en esta descripción de una ceremonia tipo de ayahuasca, lo que suele denominarse ‘ronda de integración’, que tiene como propósito compartir la experiencia que se acaba de vivir esa misma noche, aclarar dudas, y dar algunas recomendaciones para los días siguientes. Se busca dar la oportunidad a los participantes que pongan en común algo que hayan sentido, especialmente si sienten en ese momento algún tipo de malestar, lo que puede llevar al chamán a hacerle una ‘limpia’, o dar un último consejo antes de que los participantes vuelvan a su vida cotidiana. Algunos chamanes, como algunos participantes, tienen cierta prevención ante la ‘integración’ porque se corre el riesgo de que los participantes inicien prolijas descripciones de sus experiencias, y la ronda se haga interminable. Algunos participantes consideran la ‘integración’ como una ‘pantomima’, y afirman que mucha gente no desea tener que verbalizar y poner en público “esas cosas” que han experimentado. No se trata de la imposibilidad de

verbalizar algo que se considera ‘inefable’, sino del hecho de tener que verbalizar algo que prefieren conservar en forma de sensación física o emocional inespecífica. La verbalización se siente como un proceso de racionalización de la experiencia que algunos participantes prefieren posponer todo lo posible. Algunos chamanes consideran que la ‘integración’ interesa a aquéllos chamanes que trabajan como psicoterapeutas, pero que no es algo que les afecte a ellos mismos en relación a su trabajo como chamanes.

Ricardo realiza la ‘integración’ en torno al ‘tabaco de la palabra’. Cuando ya ha amanecido, ‘arma’ otro cigarro con una hoja de maíz y picadura de tabaco, y como ya ha hecho con el ‘tabaco de la palabra’ durante la ceremonia, enciende el cigarro, se envuelve en su humo, e inicia una serie de agradecimientos, en primer lugar al Gran Espíritu. Una vez que concluye, pasa el cigarro a los participantes para que expresen lo que deseen:

vamos a cerrar con un tabaquito de rezo que se va a armar con hoja de maíz, es un tabaco de rezo, de agradecimiento, de todo este proceso que hemos vivido durante esta experiencia. (Ricardo)

Ricardo toma la costumbre de ‘integrar’ de su padre, y su padre la toma de la tradición shuar, en la que, según Ricardo, “siempre hacen integración de las experiencias” (cf. Reichel-Dolmatoff, 1969:339, sobre la ‘integración’ entre los Tukano). Los Shuar, señala Ricardo, siempre comentan las cosas que experimentan en los trabajos, y cómo son los efectos en las sesiones: “Mi padre es muy comunicativo”, afirma, y el propio Ricardo también lo es.

Es frecuente que los participantes conecten en sus intervenciones la ‘ronda de propósitos’ (cf. epígrafe 5.3.1.) que se hace previamente al inicio del ‘trabajo’, con la ‘ronda de integración’ al final de la ceremonia. Los hay que pudieron trabajar sobre la intención que manifestaron al inicio, y señalan el ‘antes y después’ que han experimentado tras el ‘trabajo’. En otros casos, lo que manifiestan los participantes en la integración puede servir de base para formular una intención concreta para la

siguiente ceremonia, dado que, salvo raras excepciones, y a pesar de lo duro que ha podido resultar la experiencia, la mayoría vuelve a participar en otras ceremonias. Se aprecia que los participantes van encadenando unas ceremonias con otras, unas experiencias con otras, que van dando lugar a un proceso que arranca, inicialmente, con procesos asociados al cuerpo físico, sobre todo ceremonias en las que se purga mucho, para luego pasar a ceremonias con un carácter más emocional, y en el que los efectos purgantes de la ayahuasca van reduciéndose hasta desaparecer. Algo que resulta evidente en las ceremonias es que todos los participantes toman la misma bebida, pero los efectos no dependen de la ayahuasca en sí, sino del estado en el que se encuentra el participante, y en este sentido, se puede afirmar que la ayahuasca hace purgar, pero no es un purgante; puede inducir visiones entre los participantes, pero no es un ‘alucinógeno’. Es inevitable recordar que en el misticismo cristiano, la vía purgativa precede a la vía unitiva. En este sentido, las declaraciones de los participantes corroboran la afirmación de Ricardo del orden en que trabaja la ayahuasca: plano físico, emocional, psicológico, y finalmente plano espiritual. La integración, en cualquier caso, da pie para que el chamán dé una serie de consejos que considera cruciales para entender y enfocar adecuadamente el resultado del trabajo con la ayahuasca, cuyo verdadero sentido debe manifestarse fuera de la ceremonia, en la vida cotidiana, en el día a día. Como suele escucharse en las ‘rondas de integración’, el ‘trabajo’ de verdad empieza al día siguiente, en el ámbito de la vida cotidiana.

En las intervenciones de los participantes en la ronda de integración se pueden destacar tres temas, entre otros muchos: la ‘ausencia’ de efectos psicoactivos, la necesidad de responsabilizarse de la propia vida, y la toma de consciencia de lo que significa ser un ser humano, con sus luces y sus sombras. Los testimonios de los participantes que figuran más abajo han sido agrupados, al igual que se hizo con los testimonios de la ‘ronda de propósitos’, a partir de mi percepción de los procesos que activa la ayahuasca, según qué tipo de testimonios son más frecuentes entre los primerizos, y cuáles entre participantes ya experimentados.

No es infrecuente que algunos participantes afirmen que la ayahuasca no les hizo efecto. Un hombre, por ejemplo, se había preparado a conciencia para su experiencia

con la ayahuasca. Había leído mucho acerca de la bebida, y ‘sabía’ que era uno de los ‘alucinógenos’ más potentes que emplea el ser humano, y estaba preparado para ‘resistir’ su potencia, y venía dispuesto a vivir una experiencia radicalmente transformadora en su vida. Había seguido una alimentación suave durante la semana previa, que en los tres últimos días había sido casi de ayuno total. No es que se forzara a no comer, es que no tenía apetito, según dijo. Viajó cuatrocientos kilómetros hasta el lugar donde iba a tener lugar la ceremonia. Pero, para su sorpresa, la experiencia no fue especialmente visionaria, ni le pareció “la cosa tan complicada”. Paradójicamente, reconocía que la “la planta tenía potencia de sobra”, pero “no le había puesto mucho”:

Buscaba cosas muy visuales, espaciales, de estado holístico y sin embargo he visto cosas muy cercanas, como muy cerca del estado habitual de consciencia que era lo que no me esperaba, entonces al principio me he sentido un poco defraudado.

Otro ejemplo: un hombre había estado en Estados Unidos dos semanas atrás con una chamana que dirigía “búsquedas de visión” y ceremonias de encuentro con “animales de poder”, pero no había sentido “nada de nada”. Estaba seguro que con la ayahuasca sería diferente. Al día siguiente de la ceremonia, en la ‘ronda de integración’, expresa su decepción: “Lo más intenso que he sentido esta noche ha sido sueño, así que lo que seguramente trabaje en adelante sea el escepticismo”.

Otro hombre comenta:

Tuve un viaje muy *light*, pero que muy *ligh*. Lo pasé muy mal con el frío, y también fatal con el estómago, tuve muchísimas náuseas todo el tiempo a pesar de usar la respiración y la relajación. Tuve muy pocas imágenes (...), tuve alguna experiencia interesante siendo un animal en la selva, o hasta un árbol, pero muy *ligh* y muy suave. Comparado con la LSD las visiones eran mucho más suaves.

Una mujer comenta:

Era la primera vez que tomaba ayahuasca y se me ha pasado la noche esperando que ocurriese algo. Tenía una imagen preconcebida y creía que iba a ver una visión, y estaba como preparada para eso y no ocurría, me sentía incomoda, como con una borrachera, me costaba respirar, relajarme, veía muchas imágenes pero en la cabeza, y no sé, no sé, me he levantado enfadada, con dolor de cabeza, con un dolor aquí, en la mandíbula.

Los chamanes achacan a las expectativas y al autocontrol de los participantes la aparente ausencia de efectos de la ayahuasca: unos participantes desean experimentar la ‘potencia’ de la sustancia, y cualquier efecto se les queda corto, mientras que otros tratan de neutralizar cualquier efecto ‘raro’. Durante la ceremonia, superada la ansiedad y el miedo previos a la toma de ayahuasca, numerosos participantes oponen diversas resistencias, de manera consciente o no, tendentes a bloquear cualquier sensación que pueda percibirse como un estado no ordinario de consciencia, o bien bloquear efectos que consideran desagradables. Al día siguiente, una vez que el trabajo con ayahuasca ya ha concluido, liberados de las tensiones y las incertidumbres, algunos participantes se sienten defraudados por “la energía dedicada a oponerme, a resistirme, a enojarme”, “a no dejar que me pase nada”. Una participante habla de su “no-experiencia”,

porque no me he atrevido a entrar [la última sesión le fue mal y le dejó mucho miedo]. Venía a trabajar la confianza y me he dado cuenta que no he confiado, me he encontrado con mi cobardía, con mi miedo a la muerte y no solamente a la muerte física sino a soltar cosas. Esperaba que la ayahuasca me diera mucha luz y me la ha dado no dándomela, porque he entendido que la confianza no está en ningún sitio, te la tienes que ganar tú.

Tras el desconcierto inicial, ya sea por un motivo u otro, hay quien intuye que tomar ayahuasca implica abrir un proceso, y en este sentido, tomar ayahuasca consiste en “una práctica que requiere de un aprendizaje”, que es como “pasar pantallas de un videojuego”, o que es “como aquello de empezar a sacarte el carnet de conducir, empezar a dar las primeras clases”. Algunos descubren la utilidad de mantener una actitud dialógica con la propia planta durante la ceremonia. Los participantes perciben

que falló la formulación de un propósito claro antes de iniciarse la ceremonia, y también descubren que “las palabras son importantes, cómo se dicen las cosas, y cómo se formulan”. Poco a poco, las expectativas iniciales van desapareciendo, el miedo va siendo sustituido por el respeto hacia la planta, y los participantes van concretando con mayor precisión los motivos que les llevan a tomar ayahuasca, según van conociendo cómo ‘trabaja’, y la naturaleza de los procesos que cataliza.

En las primeras ceremonias en las que se participa (hay quienes afirman que hace falta participar en al menos tres ceremonias), se empieza a vislumbrar todo el trabajo que hay por delante. Un hombre comenta: “me doy cuenta que hay una lista enorme que está pendiente, es tan larga que se me quitan las ganas, es pasar del miedo al terror”. Una mujer, que participa en la misma ceremonia, comenta: “estoy muy cansada, no sé cuánto tengo que luchar, porque me entrego y no salgo, y es bastante decepcionante. Esperaba algo de luz, pero me fastidió..., no me gustó algo que vi, y no sé si es mi mente o mi cabeza...” Otros experimentan rabia, cabreo, enfado, tristeza, soledad, una “pena ancestral”, vergüenza, odio. Se sienten “como viejas heridas”, o “la herida original”, llanto, culpabilidad. Hay quien siente “la locura absoluta”, guerras, sangre, ira y furia, torturas, “una visión de una bestia”, campos de concentración, manicomios, invasiones de alienígenas. También hay quien sólo experimenta frío, molestias en el estómago, náuseas, mareos.

Por el contrario, hay personas, con poca o ninguna experiencia con la ayahuasca, que pueden experimentar sensaciones de paz, de felicidad, de descanso, de apertura y conexión con el corazón, luz, pero en esta fase inicial se percibe todo de manera fugaz. Entre numerosos participantes existe la expectativa de que la ayahuasca es como un interruptor que da acceso directo a la iluminación, y al mundo espiritual; que la ayahuasca tiene la capacidad de darle la vuelta a la persona “como un calcetín”; que lo único que debe hacer una persona es reunir el suficiente valor para tomar ayahuasca, y una vez que toma ya no tiene que hacer nada. La ‘medicina’ de la ayahuasca se percibe como un medicamento, que uno lo toma, y sin necesidad de saber cómo y dónde actúa, y sin necesidad de tener que prestar atención consciente a su acción terapéutica, le quita a uno la enfermedad, o sus síntomas. En una ocasión Josep aprovecha un

testimonio para tratar de conectar la doble dimensión de su trabajo, la chamánica y la psicoterapéutica:

¡Ya somos todos adultos! Ser guerreros de la vida significa eso: ¡yo me hago responsable de mi vida porque ya soy adulto! [Josep levanta la voz] ¡Esto es un acto chamánico, no las tonterías chamánicas que se dicen por ahí! La decisión de responsabilidad de cambio de mi vida ¡¡¡LA TENGO QUE TOMAR YO!!!, ¿o es que esperan que la ayahuasca les ilumine, u otra técnica? ¡Eso es mentira, coño! No se gasten el dinero, ¡tomen la decisión de su responsabilidad!’ (Josep)

Otro aspecto que parece caracterizar el proceso inducido por la ayahuasca es la confrontación con la ‘sombra’, algo que se teme o se cree temer, donde parecen residir los conflictos derivados de la propia biografía, a veces acontecimientos traumáticos que no se verbalizan en público, o bien que afloran a la consciencia desde el olvido. Una participante describe así su primera experiencia con la ayahuasca:

Comencé con visiones, dragones, cristales de colores, y el mensaje interno era 'mira', sin ninguna emoción, mostrando imágenes. (...) Me sentí hueca, vacía, y era un placer, una paz, una experiencia nueva, porque era tal cual, vacío, punto. Ahí empecé a mirar el vientre, era como un globo, respirando, como un balón, y trabajé con la respiración muchísimo, creo que respiré más que en toda mi vida. Luego ese estado de paz, de respiración, de cuerpo viviendo, visiones de lagos, de cisnes. Aparecen máscaras desagradables después, una sonriendo, otra agresiva, etc., y todo era mirar y decir ¿qué sientes?, mirar y nada más. Luego el cuerpo, ha sido muy duro a nivel físico, dolor de riñones. La cosa de estar mirando, mira, no pasa nada.

Esa mirada nueva puede causar un sentimiento de sufrimiento, o de desorientación. Una mujer, sollozando, afirma tras la ceremonia que “yo ahora mismo no sé quién soy, no tengo un referente conmigo misma, sólo sé que no sé quién soy”. Josep le responde que “esto es el principio de enterarte quién eres: tu alma lo sabe, tu personalidad no lo sabe”. La confrontación con uno mismo se produce en ocasiones en forma de diálogo

interior, en el que uno se percibe a sí mismo, y al mismo tiempo la necesidad de aceptarse:

Durante el trabajo mantuve un diálogo con otra voz de mujer, no sé si la voz era yo misma u otra persona, yo hacía preguntas y la voz contestaba. Yo iba entendiendo muchas cosas, de mi vida, de la vida de la gente que me rodea, y entendía, por ejemplo, que no me quiero nada y que entonces no puedo querer a la gente, y que no acepto mis errores y que tampoco acepto los de [mi marido]. Fui a vomitar, vomité toda la estupidez.

En otras ocasiones el participante descubre, según Leopoldo, que

no siempre lo que está en la sombra es terrible, a veces es algo de la educación. A veces lo mejor de nosotros está ahí, oculto, que nos fue ocultado, porque alguien nos dijo que era malo y lo tuvimos que guardar ahí. (Leopoldo)

Ser ‘conscientes’, ‘ver’, ‘mirar’, es el primer paso para empezar a cambiar las cosas. Pero para el chamán el trabajo con la ayahuasca es algo más que tomar consciencia de contenidos mentales. Es un proceso que afecta al ‘alma’ del participante. A lo largo de las ceremonias se van “cruzando puertas”, se experimenta en mayor medida la ‘disolución’, que no ‘destrucción’ del ‘ego’, y se va percibiendo que “no hay nada que controlar” durante la experiencia. Se va percibiendo que “no hay nada que buscar”, que quien busca “es la mente”, y que “simplemente hay que ser un observador”. Como afirma Josep, “simplemente estate en tu ser, todo vendrá en su momento”. Se experimentan cosas que no se comprenden, pero la comprensión llega cuando es el momento. Es lo que los chamanes llaman el ‘merecimiento’: todo es ‘merecimiento’ en el mundo espiritual.

5.5. La semana posterior

Para los chamanes el verdadero trabajo no es el que se realiza durante la noche con la ayahuasca, sino el que realiza el participante la semana posterior, cuando vuelve a su casa, y se sitúa de nuevo en su vida cotidiana, “cuando se enfrenten a los suegros, al vecino ese cabrón que no puede ver, al padre o a la madre (...), ahí empieza el trabajo de comprensión, de aceptación”. El trabajo fuerte de curación se hace con la planta, y es como una “operación quirúrgica”; el trabajo de sanación se hace día a día, y es como un ‘postoperatorio’. Para Carlos

la toma de ayahuasca es una operación a corazón abierto, y la semana posterior a esa operación es el postoperatorio, y hay que tomarla como un postoperatorio en toda regla, porque has sido operado, y el que no lo entienda de esa manera, pues se equivoca, pero no porque no se lo hayan dicho. (Carlos)

En el mismo sentido se expresa Ricardo, que afirma que

la experiencia de la noche no es una ceremonia cualquiera, es una ceremonia muy profunda de terapia chamánica (...). Esta limpieza que hemos tenido es como si nos hubiéramos hecho una operación a nosotros mismos a nivel de nuestro organismo. (Ricardo)

Josep lo expresa en otros términos: “Hemos venido simplemente a coger fuerza, sabiduría, para luego en el día a día ir poniendo las cosas en orden”. Par él es importante que el participante no se quede ‘enganchado’ con lo que ha sucedido en la ceremonia:

Distráiganse, cómanse un buen chuletón, vamos, que vuelva lo antes posible a su vida ordinaria, que no se queden recreándose en el trabajo, que lo olvide, y que se concentren en su vida cotidiana. Déjenme darles un consejo, sobre todo para los que es su primera vez. Es fundamental que cuando salgan de aquí, si

van en coche o lo que sea, no pongan músicas que les recuerden al trabajo, dejen reposar la experiencia, olvídense, cambien. Yo cuando llego a casa pongo programas de televisión que no los vería en mi vida (...), pero lo importante es desconectar. Dejen que el cuerpo astral haga su trabajo, encaje todo. Si le ponen mucha mente van a destruir la verdadera experiencia. Cuando salgan de aquí distráiganse, hagan ese esfuerzo, porque les va a reportar muchos beneficios. (Josep)

Los participantes vuelven a sus casas “muy sensibles”, por lo que es importante no diluir la ‘energía’ del trabajo contándoselo “a gente de la calle, a los compañeros del trabajo”, porque se pierde su ‘esencia’. Es importante evitar las relaciones sexuales los días posteriores porque, como señala Ricardo, bajan la energía al chakra inferior, al chakra del bajo vientre, mientras que el trabajo con las plantas lo que hace es subir la energía. Si se evitan las relaciones sexuales se mantienen las energías sutiles. De igual manera es importante cuidar la alimentación, “porque lo que comemos «somos»”. afirma Ricardo, que recomienda evitar comer fritos, carne de cerdo, ajo, cebollas, Coca-Cola, vino, no tomar cosas ácidas ni vinagre, tomar mucho líquido, no tomar té, ni picante, etc. También es importante descansar, y prestar atención a los sueños. Para Ricardo, “en la medida en la que se cuida la persona esos tres días más va a entender y comprender que todo ese proceso ha valido la pena”. La información y la comprensión de aspectos vitales del participante vienen tras la ceremonia, poco a poco. Como afirma Josep, “pasarán cosas que ustedes las van a relacionar con la experiencia de ayer ¡Me ha pasado esto, ahora entiendo....! Lo bueno de una planta maestra es que deja poso (...) [pero] eso va despacito, eso va despacito”. La ayahuasca ‘desbloquea’ cosas en la persona, lo que haya, lo que tenga. Hay participantes que tienen una semana posterior ‘maravillosa’, y hay quienes ‘se deprimen’. Un participante comenta al inicio de una ceremonia que la semana posterior a su última toma de ayahuasca

fue maravillosa, fue una cosa genial, probablemente de las temporadas de mi vida en que mejor me he sentido, y sobre todo con la sensación de que te pones delante de un camino, y no es que hayas dado el primer paso sino que has levantado el pié, y todavía no has parado de bajarlo.

Una participante estaba muy animada en la ronda de integración con el trabajo que había hecho la noche anterior, pero cuando la entrevisto unas semanas después considera que hay cosas que no cambian tan fácilmente, y de nuevo se muestra escéptica acerca de la posibilidad de superar la separación de su marido. A los tres o cuatro días después de la ceremonia le dieron unos vértigos, seguidos de una depresión que la mantuvo en cama alrededor de una semana. Para Aquiles

todo está fenómeno, porque una vez que sale [la depresión] ya no jode dentro, porque lo que no sale es lo que enferma, lo que está metido, lo que está contenido y escondido y no sale hacia fuera es lo que te enferma (...). La ayahuasca también desbloquea, ¿vale?, lo que está mal lo saca para afuera. Entonces una persona que tiene razones para estar deprimida o para estar tremendamente triste, o abatida o qué sé yo, y no quiere registrar su estado, la ayahuasca lo que hace es que eso aflore, en la sesión, o luego de la sesión. Entonces, en el momento en que eso sale se le puede presentar una depresión, o en el mismo momento de la sesión puede tener una catarsis de llanto, risa, éxtasis, aparecen dolores o se van otros.

Entonces, lo que sí hay es una mayor consciencia, o sea, si la persona está deprimida y lo que está haciendo es tapar su depresión con alcohol, no haciéndose cargo, con la televisión, con sexo, con adicciones, de repente está deprimido, ¡y lo está! Y se permite vivir su depresión como una crisis curativa, ¡porque existe! Pero es parte del proceso, luego se mejora. Entonces, que la ayahuasca te hizo mal, pues es relativo. (Aquiles)

6

Una dieta de tabaco en Iquitos

En este capítulo hago una descripción de una dieta de tabaco en la que participo en noviembre de 2013, y que tiene lugar en la ciudad peruana de Iquitos. Esta descripción es una microetnografía (cf. Erickson, 1971, citado en Streeck y Mehus, 2004:382) realizada a partir de una recogida intensiva de datos en un periodo corto de tiempo, y en un espacio geográfico delimitado, en la que la producción e interpretación de los datos comparte los mismos postulados ontológicos (premisa de la existencia de ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’), epistemológicos (primer giro ontológico, y decolonialidad del saber y del ser), metodológicos (observación participación y participación radical), y técnicas (conversaciones diarias con los participantes, una entrevista de una hora y media con los chamanes, y grabación en audio de dos ‘trabajos’), que se han seguido en el estudio de las ceremonias de ayahuasca, descritos en los capítulos 2 y 3. Una versión de este capítulo se halla publicada en López-Pavillard (2014).

El objetivo de la inclusión de esta microetnografía en este trabajo es el de ser empleada como caso extendido para llevar a cabo, en el capítulo 7, un análisis conjunto de las ceremonias de ayahuasca y de la dieta de tabaco, para tratar de obtener una mejor comprensión de lo que hace el chamán durante el ‘trabajo’ con la ayahuasca. El método de caso extendido permite, según Burawoy (1991a:6; 1991b:271, 280), establecer una comparación entre prácticas similares para tratar de explicar sus diferencias, con objeto de ‘(re)construir’ la teoría, y no tanto para rechazarla, cuando se producen anomalías. Para Burawoy (1991a:7), el propósito de este método “no es rechazar malas teorías, sino mejorar buenas teorías”, en la creencia, según Burawoy, de que no existe una

verdad última a la que llegar que sea incontrovertible, y que el investigador no inicia su trabajo a partir de una *tabula rasa*, sino que su investigación se inserta en una comunidad científica más amplia en la que el punto de partida son las imperfecciones de teorías preexistentes. Como ya señalé en el capítulo 3, el estudio de las prácticas espirituales implica, en mi opinión, una quiebra teórica con el estudio de lo religioso, que se manifiesta de manera paradigmática. Por tanto, el estudio de las diferencias, pero también de las semejanzas, que se dan entre la dieta de tabaco y la ceremonia de ayahuasca, las analizo desde el contexto teórico del paradigma experiencial, con el propósito de consolidar una explicación energética de la espiritualidad, que ya se vislumbra en los materiales etnográficos referidos a los ‘pueblos primitivos’ (cf. epígrafe 3.2.2.), y en la descripción energética que da Langdon (cf. epígrafe 3.6.1.) de la práctica chamánica. Mediante el empleo del método de caso extendido trataré en el capítulo 7, igualmente, de obtener una comprensión más profunda de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España (nivel micro), para tratar de establecer algunas generalizaciones teóricas en torno a las prácticas espirituales (nivel macro), y tratar de moverse de lo ‘micro’ a lo ‘macro’ (cf. Burawoy, 1998:5) en el capítulo de las Conclusiones.

El tabaco tiene una importancia crucial en la prácticas chamánicas amazónicas. Como señala Métraux (1944b:320), tabaco y chamanismo están estrechamente unidos en Suramérica, y en ocasiones se considera el uso del tabaco como el origen de las prácticas chamánicas (Hugh-Jones, Christine, 1979:231; cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:155; Wilbert, 1979:31). El tabaco (*Nicotiana rustica*) y la ayahuasca (*B. caapi* y *P. viridis*) están consideradas como dos de las plantas más importantes y poderosas en las prácticas chamánicas de la cuenca del Amazonas, y a ambas se las tienen como ‘plantas maestras’ (Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:743; cf. Schultes y Raffauf, 1992:95, que mencionan la *Nicotiana tabacum*). Pero siendo más precisos, habría que señalar que la ‘planta maestra’ por excelencia, no sólo en la práctica chamánica altoamazónica, sino en las prácticas chamánicas de toda la cuenca amazónica, es el tabaco (cf. Fausto, 2001:247; Baud, 2008:14; Langdon, 1996:28; Viveiros de Castro, 1986:219).

El tabaco (*Nicotiana* spp.) es una planta de origen incierto, que cuenta con sesenta y cuatro especies, encontrándose la mayor parte de ellas en el continente americano (Wilbert, 1987:1). El mayor número de especies autóctonas se encuentra en Suramérica, en el sur de Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y Argentina (Wilbert, 1987:2; Singer, 2004:519). La especie silvestre más extendida, la de uso probablemente más antiguo, y la que posee mayores propiedades psicoactivas, es la *Nicotiana rustica* L., posiblemente originaria del centro y norte de Perú, que puede encontrarse desde Chile hasta Canadá (Wilbert, 1987:6; cf. Oyuela-Caycedo y Kawa, 2015). Los primeros testimonios acerca del empleo del tabaco podrían hallarse, según algunos autores (Pardo y López Terrada, 1993:225), en el *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón. El término ‘tabaco’ ya se emplea en Fernández de Oviedo (1535, vol.I:130 y ss.), para designar el tubo hueco con forma de Y que usaban los nativos como inhalador para aspirar el humo, y no a la propia planta que hoy llamamos tabaco (Ernst, 1889:133). En Suramérica hay, al menos, seis maneras de emplear el tabaco (Cooper, 1949:527). En el capítulo 5 se ha descrito el uso del tabaco en las ceremonias de ayahuasca en forma de mapachos para ‘soplar’, como ‘tabaco de la palabra’, como rapé, o como líquido para ser ‘percibido’ por la nariz. También puede ser empleado mascado, lamido, o como enema (cf. Wilbert, 1987, capítulo 2).

Como sucede con la ayahuasca, apenas hay datos anteriores al siglo XVIII acerca del uso del tabaco en gran parte de la cuenca amazónica, y hasta esa fecha, en otras áreas su uso está asociado casi exclusivamente a prácticas “mágico-religiosas y/o medicinales” (Cooper, 1949:526). Según Wilbert, el uso ceremonial del tabaco puede considerarse como “un elemento esencial en la cultura india americana” (Wilbert, 1979:14; cf. Kroeber, 1941:19). Entre diversas etnias del alto Amazonas se emplea la expresión “chamanismo de tabaco” para referirse a prácticas chamánicas que giran en torno a esta planta (Wilbert, 1987:150), como en el caso del chamanismo de los Matsigenka, en el que el chamán recibe el nombre de *seripi’gari* (“aquel intoxicado por tabaco”) (Baer, 1992:79), para diferenciar el uso del tabaco desde la modalidad originaria, del uso del tabaco desde la modalidad vegetalista. En el vegetalismo el tabaco tiene una importancia central, tanto en sí mismo, como su empleo junto con otras plantas, importancia que ha sido oscurecida por lo que se podría denominar la

‘moda’ de la ayahuasca. Como afirma uno de los informantes de Luna, “sin el tabaco no se puede usar ningún vegetal” (Luna, 1986:159). El tabaco es el que dota de poderes curativos a las restantes plantas, el que media entre el vegetarianista y las ‘plantas con madre’, es un alimento para los espíritus, limpia el cuerpo y expulsa las dolencias, su empleo forma parte de la formación chamánica, y siempre está presente en las ceremonias de ayahuasca vegetarianistas (Luna, 1986:126, 159).

En el epígrafe 4.1.3.2. trato brevemente las dietas vegetarianistas, y me centro en particular en el papel de las dietas en la formación del chamán. Pero las dietas también tienen, como señalaba entonces, una función sanadora, que no está vinculada directamente a un proceso de chamanización. En 2011 llevo a cabo una dieta de tabaco en la provincia de Cáceres orientada a conocer las propiedades del tabaco como ‘planta maestra’, en la que intercalo tomas de tabaco y de ayahuasca en días alternos. En noviembre de 2013 formo parte de un viaje organizado por Josep, en el que un grupo de alrededor de quince personas que asistimos a ceremonias de ayahuasca dirigidas por él, viajamos a la ciudad peruana de Iquitos para participar en una dieta de tabaco orientada a la sanación, dirigida por un tabaquero llamado Ernesto García, consistente en beber a diario tabaco, y fumar mapachos. Estos viajes los concibe Josep, en colaboración con Ernesto, para que los participantes puedan complementar el ‘trabajo’ que se hace con la ayahuasca, con el ‘trabajo’ que se hace con el tabaco. Todo el grupo somos conscientes de que la dieta de tabaco es de purga y limpieza, y por los testimonios de participantes de años anteriores, sabemos que es un ‘trabajo’ duro.

En los años 1990 antropólogas como Marlene Dobkin de Rios empiezan a dar cuenta de un fenómeno en la amazonia que ella denomina “turismo de drogas”, personas que viajan a la selva en busca de experiencias exóticas con sustancias que muchos consideran ‘alucinógenas’, de la mano de ‘auténticos’ chamanes (Dobkin de Rios, 1994). Estos ‘turistas’ asocian la ayahuasca a un pasado arcaico, antiguo, tradicional, que les permitirá entrar en contacto con una práctica auténtica y exótica de los indígenas amazónicos. Entre las motivaciones que guían a los ‘gringos’ a viajar hasta la selva para tomar ayahuasca se encuentra la idea de tener una experiencia directa con los espíritus de las plantas y de los animales de la selva, o la de entrar en contacto con la fuente de

su creatividad, como es el caso de artistas plásticos, escritores, músicos, diseñadores gráficos, etc. (Fotiou, 2010a:127, 130,134, 175; Labate, 2011: 272, 274). Por el contrario, el tabaco no es una sustancia exótica, y no es psicoactiva en el sentido en que lo es la ayahuasca, por lo que las expectativas de quienes participan en una dieta de tabaco no es la de tener viajes visionarios, sino la de purgar ¿Cómo explicar, por tanto, que haces un viaje de dieciocho mil kilómetros, con un coste aproximado de unos dos mil doscientos euros, a lo que hay que añadir la disposición de días de vacaciones por parte de quienes trabajaban, para pasar ocho días bebiendo tabaco y vomitando? Para Josep, si no se conoce cómo trabajan las ‘plantas maestras’, al segundo día uno sale corriendo de una dieta de tabaco. Sólo desde la comprensión del tipo de eficacia terapéutica que poseen las ‘plantas maestras’, un participante puede soportar los rigores de la dieta, y discriminar entre las consecuencias dañinas para la salud del abuso del tabaco (cf. OMS, 2011), del uso del tabaco como ‘medicina’.

El estudio de una dieta de tabaco es relevante por varios motivos: permite analizar cómo una sustancia que es dañina en un contexto de abuso, es ‘medicina’ en un contexto ceremonial; permite analizar la relación entre purga y prácticas asociadas a la salud y la espiritualidad (cf. purgatorio, vía purgativa de la mística cristiana); permite analizar la relación que se da entre dos ‘plantas maestras’, sus diferencias y semejanzas, y de qué modo se complementan, que revela los fundamentos del vegetalismo desde una perspectiva privilegiada; y, finalmente, permite analizar la relación que se establece entre dos chamanes curanderos altoamazónicos, un vegetalista tabaquero peruano y un vegetalista ayahuasquero catalán, que muestra un ejemplo de chamanidad transcultural.

6.1. ‘Esto no es chamanismo, no es fantasía’

En 2010 Josep conoce de la existencia de un tabaquero llamado Ernesto a través de una persona que había realizado varias dietas con este. Al observar Josep en su interlocutor un cambio tan favorable a cómo le había visto la última vez, decide viajar con su esposa, Esperanza, hasta Iquitos para conocerlo. Josep describe así su primera dieta de tabaco con Ernesto:

La experiencia con el tabaco ha sido dura, nunca con otro vegetal experimenté nada igual, la primera toma (él la denomina el “matatodo”), fue brutal, cuando llega al estómago te da la impresión de que te va a estallar, son tres minutos de auténtica angustia casi me pone de rodilla en tierra, me sentía morir literalmente. Cuando me iba recuperando estaba totalmente mareado, Ernesto nos había dado unos “mapachos” (cigarros de tabaco natural) al rato nos ordenó –“fumen y traguén el humo”, con el mareo de la toma y el mapacho empeoró la cosa, pensé -“si salgo de esta mañana tomo el primer avión a España. (Josep)

Desde entonces, Josep viaja al menos una vez al año a Iquitos, acompañado de personas que han tomado ayahuasca en sus trabajos en España, y que desean profundizar en el trabajo personal que realizan con ayuda de las ‘plantas maestras’. El programa del viaje que realicé en 2013 se suele repetir año tras año. La estancia en Perú fue de doce días, el tiempo necesario para realizar la dieta, que se preveía que duraría unos ocho días, más algún día de descanso antes de iniciar la vuelta. En el Aeropuerto de Barajas nos concentramos siete mujeres y seis hombres procedentes de Cataluña, Castilla La Mancha, Galicia, Andalucía, e Islas Baleares. En Iquitos ya se encontraban dos hombres, procedentes de Navarra, Aragón, y un hombre y una mujer que formaban pareja, procedentes de Francia. Volamos de Madrid a Iquitos haciendo una escala de dos horas en Lima, y de regreso volamos de Iquitos a Madrid, con una escala en Lima de seis horas. Durante el tiempo de espera para embarcar en los aeropuertos de Barajas y Lima tuvimos la oportunidad de presentarnos entre nosotros, y conversar acerca del viaje. En algún momento hubo ocasión de hacer un repaso de la variedad de nuestras ocupaciones: un profesor de inglés de un instituto público, un funcionario autonómico, una funcionaria laboral de universidad, una profesora universitaria, una veterinaria, un médico de atención primaria, una enfermera, un periodista, una panadera, una abogada, una ama de casa, un ex conductor de autobuses urbanos, un hostelero, y un antropólogo. Personas mayoritariamente con parejas y trabajos estables, físicamente sanos, de entre treinta y sesenta años de edad.

En cuanto llegamos a Iquitos Josep nos deja claro cuál será el plan para aquellos días: desde el hospedaje próximo a la Plaza de Armas en el que nos alojaremos, nos dirigiremos todos los días a las 20,30h. a casa del tabaquero, y no regresaremos hasta el día siguiente, hacia las 9 de la mañana. El desayuno, un cuenco con fruta, y la comida, un cuenco con verdura hervida sin condimentar, nos lo prepararán a diario en el propio hospedaje. Dejamos el equipaje en las habitaciones, y siendo ya las cuatro de la tarde, nos vamos a comer. No habíamos hecho más que empezar cuando aparece Josep en la terraza del restaurante, próximo al malecón, para decirnos que en media hora debemos estar todos reunidos en casa del tabaquero para la presentación y la entrevista personal. Apenas nos da tiempo a terminar la comida, y repartidos de tres en tres en motocarros, nos dirigimos a la casa de Ernesto. Era obvio que no estábamos en Iquitos para hacer turismo.

Con la comida todavía en la boca llegamos a las cinco y media de la tarde a casa de Ernesto, que además de curandero tabaquero, es maestro de Kung-fu. La fachada es estrecha y se encuentra completamente alicatada con motivos decorativos que recuerdan, tal como lo describe uno de mis compañeros de motocarro, como un restaurante chino. En una casa vecina suena la música a tal volumen que parece una sala de fiestas. Desde la puerta de entrada, habitualmente abierta, se accede a una sala también alicatada y decorada con flores amarillas de plástico. De un gancho cuelga un saco de arena con el que Ernesto aún entrena de vez en cuando (cf. ilustración nº30). En la sala se ha dispuesto unas quince sillas de plástico rojo para sentarnos, y al fondo dos sillas más, una para Ernesto y otra para Josep. Al poco aparece Ernesto, un hombre bien parecido, un peruano más bien alto y de fuerte complexión, de amplia sonrisa y ojos entrecerrados, que a sus 44 años ya es abuelo. Se sienta y lo primero que dice es que si queremos fumar “el remedio” (refiriéndose a los mapachos), que lo hagamos. Él está fumando un gran mapacho al que da grandes caladas, expulsando el humo simultáneamente por la nariz y la boca. Una vez sentado todo el grupo, Josep hace la presentación de Ernesto: que es una persona con la que lleva trabajando años y que está contento con los resultados; que Esperanza, su esposa, y él hacen en España un trabajo “de abrir corazón y conciencia, pero que hay una parte del trabajo que no pueden hacer ellos, y es la parte de limpieza que hace Ernesto, de quitar sombras”. A

Ilustración 29: Maloca al fondo, en casa de Ernesto. Fotografía: Sebastián Reinares (Noviembre de 2013)



Ilustración 30: Puerta de entrada al cuarto donde Ernesto hace sus 'entrevistas' (13-11-2013)



continuación Ernesto se pone de pie y se dirige a nosotros: “Bienvenidos a Iquitos, y a esta casa, que es su casa”. Suena el móvil que lleva en el bolsillo del polo, lo manipula un buen rato en silencio, y prosigue:

Ustedes me conocen por Josep y sabrán que este trabajo no es chamanismo, no es fantasía, sino que es un trabajo real, que funciona. Es un trabajo fuerte, pero que se puede hacer. Pueden estar tranquilos porque lo que les garantizamos el hermano Josep y yo es que van a estar bien protegidos, y bien guiados. (Ernesto)

Tras la presentación Ernesto nos va ‘entrevistando’ uno a uno a puerta cerrada, en un pequeño cuartito que se encuentra en una de las esquinas de la sala (ilustración nº30). Mientras nos llega el turno, aprovechamos entretanto para visitar la construcción de madera que ha levantado Ernesto al fondo de su casa, a la que Josep llama la ‘maloca’, y que seremos nosotros quienes la estrenemos. Atravesamos una cocina y un largo pasillo con unos arcos a la derecha, y en la trasera de su casa se encuentra una estructura rectangular de gruesos tablones de madera (ilustración nº29). Por dentro parece más alta que ancha, con el suelo en ligera pendiente. Cada una de las paredes está pintada con un color diferente: naranja, blanco, amarillo y verde (ilustración nº31). Aún huele a pintura fresca lo que, unido al calor y la humedad, hace que el ambiente sea algo sofocante. En lo alto se ven unas contraventanas interiores cerradas. Junto a la puerta de entrada se encuentra otra puerta que da acceso a tres duchas y dos retretes.

Cuando me toca el turno de la ‘entrevista’, abro la puerta del cuartito con cuidado y asomo la cabeza. En medio de la penumbra Ernesto me indica con un gesto que me sienta en un pequeño taburete que se encuentra frente a él. El espacio es muy pequeño, de apenas dos metros de largo y por uno de ancho. Ernesto, con su corpulencia, parece ocupar todo el ancho de la pared, y nuestras rodillas casi se rozan. A su derecha, hay unas baldas empotradas con varias botellas de plástico sin etiquetar, con líquidos. Cierro la puerta y la poca luz que entra viene desde lo alto de las paredes, que no llegan a tocarse con el techo.

- Di tu nombre y apellidos – dice Ernesto.
- Santiago López

Ernesto empieza a dar grandes chupadas a su ‘cachimbo’ (pipa) y el espacio se llena rápidamente de humo de tabaco. Se sopla las manos y el cuerpo con humo, con soplidos cortos y rápidos, emitiendo un sonido similar a un fuerte siseo. Con una mano sostiene el ‘cachimbo’, baja la cabeza, y el brazo libre lo dobla con el codo hacia arriba, se lo pasa rápidamente alrededor de la cabeza y a continuación extiende completamente el brazo y los dedos como si fuera un golpe de kárate (así me lo pareció por la contundencia del gesto), apuntando hacia lo alto. Realiza varios movimientos similares que me dejan asombrado, y a continuación coge sin mirar una de las botellas que tiene a su derecha, me dice que cierre fuerte los ojos, y me sopla un poco de ‘perfume’ de olor agrio, que me recuerda al aliño de las aceitunas negras.

- Bien, tu cuerpo sí puede hacer la dieta

Me pide mi mano derecha y presiona con su pulgar el anverso de mi mano, en la región próxima a la base del pulgar, como si me estuviera tomando el pulso. Luego pide mi otra mano, y repite la misma operación.

- Vamos a trabajar tu sistema nervioso..., lo tienes un poco debilitado..., hay como unas fuerzas oscuras que llevan tiempo siguiéndote y no dejan que aflore tu luz

Calla un instante y me pregunta:

- ¿Hay algo que quieras añadir a la intención del trabajo?

Entonces me acordé de la advertencia que nos hizo Josep aquella misma mañana en el aeropuerto de Lima, y que no había entendido:

Ojo con lo que le pedís a Ernesto. Aquí venimos a hacer un trabajo concreto. Todo lo demás es vuestra responsabilidad. Ojo con pedir pócimas amorosas, o que os haga ‘amarres’ (amorosos). Ernesto tiene dos caras, una de curandero y otra de brujo, de ‘brujo’ en el buen sentido de la palabra, porque él no va a hacer mal a nadie, pero si la gente le pide ese tipo de cosas, pues... a veces le gusta divertirse con esas cosas. (Josep)

Le respondo a Ernesto que me gustaría hacer precisamente el trabajo que él ha mencionado, y sonrío como aprobándolo.

- Y ahora el pago, dice.

De su izquierda coge una cartera que parece de cuero con una cremallera, del tamaño de una cuartilla. Le extiende los mil ochocientos soles (quinientos treinta euros, aproximadamente) que ya tenía preparados, pero abre la cartera con mucho cuidado y me indica con un gesto que introduzca yo mismo el dinero dentro, sin que él compruebe la cantidad, que se mezcla con el resto de los pagos ya efectuados.

6.2. ‘Es un trabajo real, y hemos venido a trabajar’

A las nueve de la noche del día siguiente nos encontramos preparados para empezar el primer ‘trabajo’ de la dieta. Las sillas rojas de plástico se habían dispuesto en la maloca en U, y en el frente había dos sillas plegables, una para Ernesto y otra para Josep. Junto a cada silla se había colocado un barreño, un rollo de papel higiénico, un platito como cenicero, y una botellita de agua (ilustración nº31). La sala está débilmente iluminada con una bombilla, y en el techo un potente ventilador mueve el aire.

Ilustración 31: Interior de la maloca, en casa de Ernesto. Fotografía: Sebastián Reinares (Noviembre de 2013)



A los pocos minutos entra Ernesto vestido con una camiseta de tirantes, un pantalón de chandal, y unas chancas, llevando en una mano una botella de plástico con un líquido oscuro, y en la otra mano una pequeña mochila. Nos da la bienvenida, se sienta, y empieza a quitarle el papel a unos grandes mapachos, con cuyo tabaco rellena su cachimbo. Entretanto nos va dando algunas recomendaciones para la noche, como la de que tratemos de aguantar la ‘medicina’ en el estómago, pero si se hace muy duro podemos beber un poco de agua. Nos dice que sentiremos frío, y más tarde vendrá el vómito. “Después de eso uno esta algo mareadito pero bien”, afirma. Se reparten dos grandes mapachos por persona para fumarlos durante la noche. Luego nos pide que extendamos nuestras manos para un rezo, porque vamos a dar apertura a la ceremonia:

Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo Dios, te pedimos perdón por todos nuestros pecados. En el nombre de Jesucristo Dios te encomiendo nuestros

nombres, nuestros cuerpos, nuestros espíritus, Señor (...) En el nombre de Jesucristo Dios tu Santo Espíritu reprenda y destruya a todos nuestros enemigos, visibles e invisibles (...)” (finalizado el rezo, lanza un soplo). (Ernesto)

Canta un ícaro, enciende el cachimbo, abre la botella de plástico e introduce dentro un humo denso, cierra la botella y la agita suavemente para que el humo del tabaco entre en contacto con el líquido. Sin más preámbulos indica a la primera persona que tiene a su derecha que se acerque, llena medio cuenco de líquido, lo sopla y se lo extiende a esa persona. Así va sirviendo el ‘matatodo’ uno a uno. Una vez que hemos tomado todos, se apaga la luz y quedamos a oscuras. Cuando me toca acercarme ya hay varias personas con grandes arcadas. Bebo el líquido sin respirar, para no sentir su sabor, y aun así me sube un sabor a ajo. Nada más sentarme en mi silla empiezo a sentir un gran ardor en el estómago que no hace sino crecer y crecer. Es como si me estuvieran dando coces en el estómago con una herradura al rojo vivo. Trato de soportar el dolor haciendo respiraciones cortas y cerrando los puños con fuerza. Tengo que poner en juego todos mis recursos para aguantar y retener el ‘matatodo’ en el estómago. Rompo a sudar abundantemente y empapo toda la ropa. Los brazos me vibran con fuerza. Por un instante siento como si mi mente saliera huyendo por la puerta de la maloca dejando atrás mi cuerpo. Esta reacción me muestra la dureza de la prueba. Finalmente el dolor va remitiendo y el cuerpo se me queda como si me hubiera pasado un tren por encima. Estando algo más relajado, siento náuseas, cojo el barreño y empiezo a vomitar.

En un momento dado, Josep se va acercando a cada uno de nosotros con una linterna y nos guía hacia una colchoneta puesta en el suelo, a espaldas de una de las hileras de sillas. Llegado mi turno, me tumbo boca arriba y Josep me frota el cuerpo con un manojo de plantas cuyo olor me recuerda a la albahaca. Me levanto y me dirijo hacia donde está Ernesto y me siento en el suelo, frente a él, con las piernas cruzadas. Me riega la cabeza con ‘perfume’, y me dice que me frote el cabello, la cara, el cuello y el torso. El ‘perfume’ parece que me quemara la piel, haciendo que desaparezca una cierta dispersión mental y que tome consciencia del cuerpo. Una vez perfumados todos, Ernesto finaliza el trabajo con una oración, tras lo cual da por cerrado el trabajo y se enciende la luz. Han transcurrido cerca de dos horas y media. Ernesto se despide hasta

el día siguiente y poco a poco nos vamos levantando, se recogen las sillas y se extienden las colchonetas en el suelo para pasar la noche. Josep duerme en la sala con nosotros. Las arcadas y los vómitos de unos y otros se suceden durante toda la noche. Para mi sorpresa hubo personas para las que aquella noche no fue especialmente dura, y sí lo fue, en cambio, el segundo o el tercer día. Aunque todos bebíamos el mismo líquido, los efectos no eran los mismos. Hacia las seis de la mañana me levanto, y al igual que el resto de los participantes, vacío mi barreño en el retrete. Todos vamos pasando por las duchas, donde se ha preparado un ‘baño de plantas’, consistente en un barreño alto, que me llega casi hasta las rodillas, lleno de agua con plantas y flores, tal vez la rosa sisa (*Tagetes erecta* L.) (ilustración nº32). Me meto dentro del barreño y con un pequeño cubo cojo agua y me la echo sobre la cabeza y el cuerpo varias veces.

Ilustración 32: Barreño para el ‘baño de plantas’, en casa de Ernesto (08-11-2013)



Tras el baño nos dirigimos a la entrada de la casa y esperamos a pasar por el cuartito donde se encuentra Ernesto. Cuando paso, me pregunta qué tal estoy, y si vomité. Me

pregunta mi nombre y apellidos, que repite tres veces, e inicia un largo rezo, donde pronuncia a gran velocidad palabras, algunas reconocibles y otras muchas ininteligibles, y me pregunto si no será un fenómeno de glosolalia. A continuación, me rocía perfume en la cabeza y en las manos, y me dice que huela el perfume de las manos y me frote la cabeza, brazos, pecho y espalda. Finalmente, me dice que no coma hasta el mediodía y sólo beba agua porque la ‘medicina’ que hemos tomado es fuerte. El resto del día transcurre en el hospedaje, descansando, o manteniendo alguna conversación con otros participantes mientras fumamos un mapacho en el patio.

A la noche siguiente volvemos a las nueve a casa de Ernesto. Nos dice que bebamos un poco de agua antes de tomar el tabaco. Rezamos para dar apertura a la ceremonia, como la noche anterior, Ernesto icara y sopla el tabaco, y empieza a servirlo. De nuevo siento la coz en mi estómago, cierro los puños, empiezo a sudar, me vibran los brazos y ahora también las piernas. Antes de empezar a sudar me quito la camiseta y me doblo hacia adelante. Empiezo a vomitar antes que la noche anterior, y al final se me hace más llevadero. En un momento dado, Ernesto y Josep van pasando con la botella de tabaco y uno a uno nos van poniendo el líquido en la palma de la mano para que lo aspiremos por la nariz, lo que nos provoca toses y nuevos vómitos. En la ‘limpia’ me siento frente a Ernesto y me icara mientras golpea rítmicamente la *shacapa* sobre mi cabeza, sintiendo cómo los golpes repercuten en todos mis huesos. Cuando se cierra el trabajo, Ernesto se retira visiblemente cansado.

Al día siguiente, se corre la voz de que por la noche haremos un trabajo más suave, tal vez tumbados en las colchonetas, pero al llegar a la sala nos encontramos las sillas dispuestas como las dos noches anteriores, y con resignación nos disponemos a hacer un nuevo trabajo de purga. Antes de abrir la ceremonia Ernesto comenta que el trabajo de la noche anterior había sido muy intenso, pero aun así hoy tomaremos también ‘medicina’. Luego sabemos por Josep que Ernesto había reparado que esa tercera ceremonia se iba a celebrar en la noche del lunes al martes, y en la región de Iquitos los martes y los viernes son los días concertados tradicionalmente en el que los brujos se atacan entre sí (cf. Luna, 1986:137). Ernesto, para no correr riesgos con el grupo, decide que todos tomemos tabaco como protección. Para Ernesto, en el mundo

espiritual rigen determinadas leyes: cuando un curandero elimina una mala ‘energía’, ésta es devuelta a su lugar de procedencia, “la tercera parte vuelve”. Para el curandero sanar puede tener en ocasiones consecuencias inesperadas, ya que su labor puede describirse como una lucha entre curandero y brujo, por lo que, según Ernesto, “en el mundo espiritual, energéticamente miles y miles de brujos quieren destruirme” a causa de las curaciones que él ha realizado. Por tanto, para un curandero las medidas de protección son algo vital para su salud y la de su familia, ya que en el mundo espiritual si no se puede atacar directamente a un sujeto porque está bien protegido, se ataca a su familia nuclear, como ya mencioné al hablar de las medidas de protección que toma Carlos antes de ir a dirigir una ceremonia de ayahuasca (cf. epígrafe 5.4.1.).

En la cuarta noche, Ernesto hace unas reflexiones acerca del sentido del trabajo que estamos haciendo:

Este es un trabajo real y hemos venido a trabajar. Este trabajo que hacemos es único en el mundo porque es dirigido. Yo sé perfectamente cuánto puede aguantar su cuerpo, su mente, y no van a morir (...) Todo lo que ustedes han arrojado, han sufrido, han botado muchas cosas negativas, y al botar todo eso Dios está muy feliz con ustedes. (Ernesto)

Ya nos había avisado Ernesto que “lo que le gusta al cuerpo no le gusta al espíritu, y lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo”. Josep, en la misma línea, solía decir que “no hay sufrimientos gratuitos, todo tiene su recompensa”, y que “los sacrificios no son en vano”. Finalmente, llega el sexto y último ‘trabajo’ con el tabaco:

Y como pequeño regalo –nos dice Ernesto–, les presento acá a la Sirena, esta pipa o cachimbo le llamamos aquí. Tiene doscientos años ahora, es de mis ancestros, tiene mucho poder aquí, y quiero compartir con ustedes todos después de la toma. (...) Los maestros antiguos esto no te daban nunca, altamente prohibido, (...) pero Ernesto y el hermano Josep tenemos el corazón con Dios y lo que hacemos es ayudar, él en su país y yo aquí, y quiero que ustedes lo prueben. (Ernesto)

El séptimo y último ‘trabajo’ de la dieta se realiza con ayahuasca, y tiene una estructura y duración similares a los trabajos con tabaco. Si la dieta se cerraba con ayahuasca se debía a que era con esta planta con la que trabajaba habitualmente el grupo en España. Para Josep, la función de esta ceremonia consiste en ‘redondear’ la experiencia con el tabaco. Tras cerrar Ernesto el ‘trabajo’ y antes de despedirse por aquella noche, comenta:

- ¡No ha muerto ninguno! – y todos reímos, asintiendo.

A la mañana siguiente Ernesto entra en la maloca con un plato lleno de ají charapita, un fruto amarillo pequeño y redondo, muy picante, para hacer el ‘corte’* de la dieta, que consiste en ‘cerrar’ el cuerpo físico y energético del dietante para que pueda reintegrarse, paulatinamente, a la vida cotidiana. El procedimiento que emplea Ernesto consiste, en primer lugar, en pronunciar una oración, y en segundo lugar, comer el ají charapita.

Estamos sentados en el suelo y Ernesto, de pie en el centro, nos explica que irá poniendo su mano sobre nuestras cabezas, uno a uno, y pronunciará una oración. Es un pacto entre cada uno de los participantes y Dios: “Los que desean, creen que Dios haga su obra en su ser puede acompañar la oración”. Así, uno a uno, va repitiendo:

Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo te abro las puertas de mi corazón, de mi mente, de mi cuerpo, de mi alma, de mi espíritu. Entra, Espíritu Santo de Dios, en el nombre de Jesucristo, ninguna arma forjada podrá contra mí, porque yo estoy con nuestro Señor Jesucristo Dios. Amén (soplido). (Ernesto)

Tras pasar por todos, repetimos con Ernesto a coro: “Oh Dios Padre, te recibo como mi único y sagrado Salvador. Amén (sopla)”. A continuación indica que cada persona coma dos ajís, uno a cada lado de la boca. Tras una semana comiendo fruta y verdura hervida sin aliñar, el fuerte picante del ají hace toser y que se salten las lágrimas. Ernesto aclara:

Este ají que comen no es por comer. Ustedes que trabajan cosas importantes, un documento con sello y firma, un documento con sello tiene poder. Este ají es un sello. (Ernesto)

Ernesto explica que ante el ataque de “cualquier ente diabólico o brujo” podemos mostrar ese “documento espiritual” que acredita el trabajo que hemos hecho, y entonces “el diablo dice ‘¡no, no!, ¿entienden? (...), el mundo espiritual funciona así’”.

6.3. Una perspectiva desde dos puntos de vista

Ernesto y Josep, ambos chamanes vegetalistas curanderos, se tratan de ‘hermanos’. No es una comprensión puramente intelectual lo que les lleva a ambos a reconocerse como ‘iguales’: el peruano es un tabaquero y el español es un ayahuasquero; ambos han seguido sus propios procesos de formación desde puntos de partida muy distintos, pero se reconocen como “hermanos espirituales” porque trabajan en una misma dirección, y comparten una misma ‘energía’. Ernesto considera que Josep, Esperanza, esposa de Josep, y él trabajan juntos:

Para que ellos lleguen a mí no es de que ¡fum, son mis amigos! No, no. Ellos llegan a mí..., es como un análisis... que nos hacemos ¡Entonces la energía compagina! Entonces es medicina. Porque si hay choques de brujería no llegamos a nada. (Ernesto)

La precaución es importante porque, como señala Ernesto, en la región de Iquitos “hablando del cien por ciento, curandero habremos unos diez por ciento y el noventa por ciento está metido en la brujería pero se nombra de curandero”. Josep, antes de ir con grupos a casa de Ernesto, va a conocerle personalmente y a conocer de primera mano su dieta de tabaco para, posteriormente, y tras mantener numerosas conversaciones, entender ambos de qué manera se pueden complementar sus trabajos.

La comprensión intelectual de cómo se ‘compaginan’ sus trabajos es posterior al chequeo mutuo que se hacen. Josep comenta:

Dios me puso para hacer un trabajo y a él le puso para hacer otro trabajo. Ni yo nunca pretenderé ser Ernesto, para nada, ¡Dios me libre!, y Ernesto nunca querrá hacer lo que hago yo ¿Por qué? Porque Dios puso diversidad de seres humanos para que puedan ayudar a mucha gente, ¿entiendes? ¡Pocos, y te lo digo después de veintidós años de experiencia en este país [Perú], yo no he conocido a nadie más que pueda tener nuestra relación de hermano [como] con Ernesto! Todos los que he conocido son «grandes maestros» [pone voz impostada]: «Yo soy el único», «yo soy el mejor», ¿sabes?, ¡y tú eres una mierda!, ¡así de claro! Y como seas occidental más mierda todavía [ríe], si eres gringo, más mierda todavía. (Josep)

Ernesto, que está sentando a su lado, ríe y asiente: “¡Es real!”, exclama. Josep insiste en que Ernesto y él hablan de las mismas cosas, pero cada uno desde su cultura “¿Me has oído hablar alguna vez de ‘potestades infernales’? –me pregunta Josep-. Yo prefiero hablar de ‘pensamientos’ ¿Has oído hablar a Ernesto alguna vez de ‘pensamientos’ o de ‘consciencia’?”. En ambos casos la respuesta era negativa.

Josep y Esperanza consideran que su trabajo con las plantas, especialmente con la ayahuasca y el llullo caaspi, consiste en “abrir corazón y conciencia”, en “elevar la vibración” de las personas que se hallan ancladas en el vientre, que representa el mundo de los instintos y de las bajas emociones. A veces Josep se define a sí mismo como “una persona que abre cajas fuertes”, mientras señala con el dedo al corazón. Pero hay una parte del trabajo de sanación que ellos no hacen, que es el trabajo de ‘limpieza’ que sí hace Ernesto. Ernesto con el tabaco “quita sombras, quita velos” ¿En qué consiste este trabajo de quitar sombras y quitar velos al que se refiere Josep, por el que habíamos ido a Iquitos? Antes de dar comienzo al tercer y quinto trabajos de la dieta, Ernesto se sirve de unos dibujos que ha hecho en una pizarra para darnos una explicación teórica de su trabajo.

Ilustración 33: Pizarra con dibujos explicativos de los efectos de la dieta de tabaco, por Ernesto

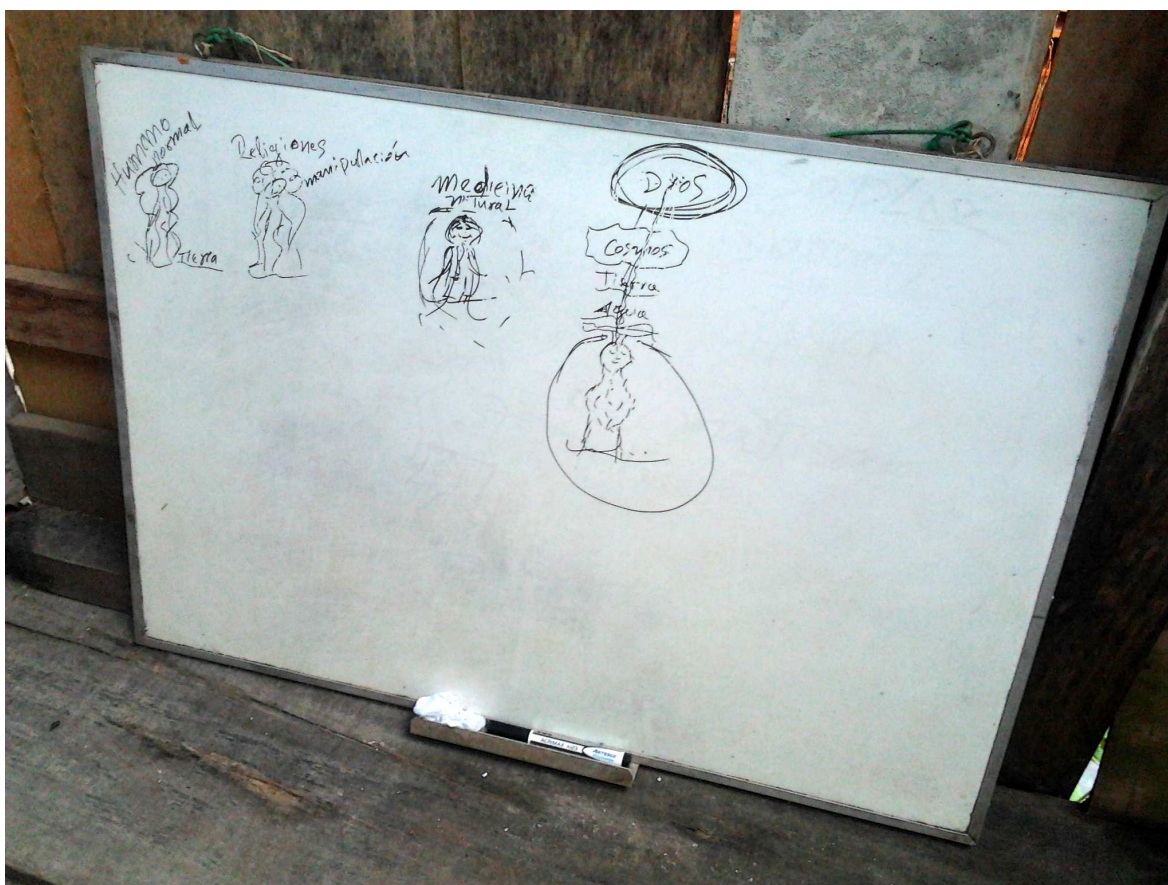
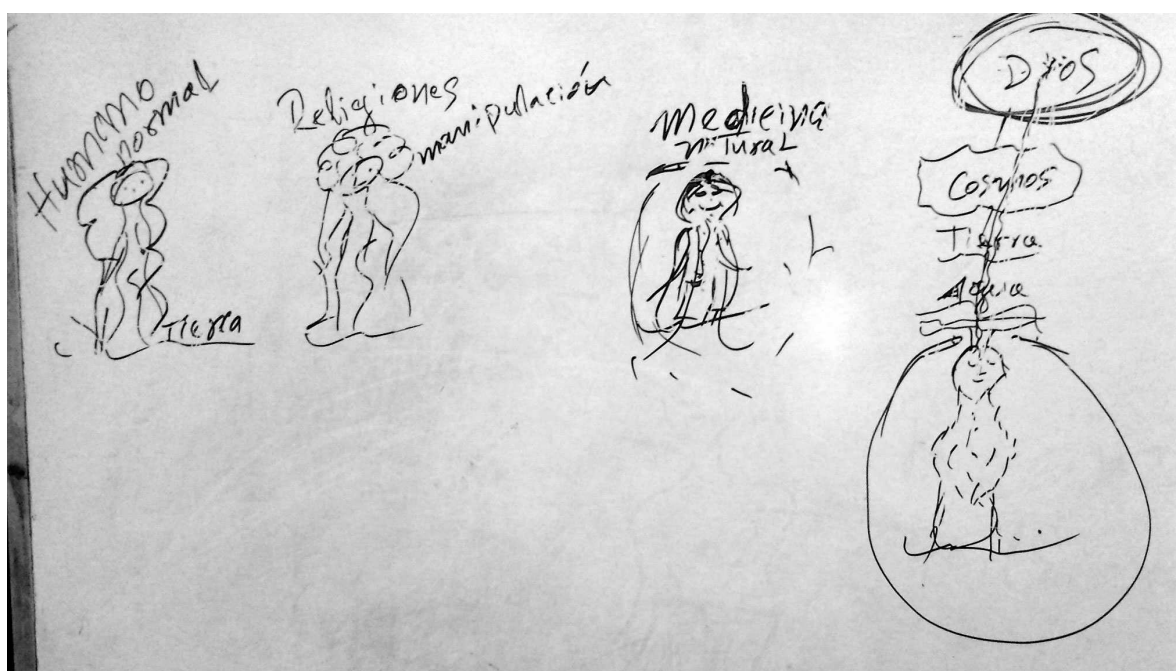


Ilustración 34: Plano general de la primera serie de dibujos hechos por Ernesto



Ernesto dice no hacer ‘chamanismo’, y su práctica vegetalista la denomina habitualmente “medicina natural”. Con la primera serie de cuatro figuras Ernesto trata de mostrar las diferencias ‘energéticas’ que él observa entre un “humano normal”, una persona ‘religiosa’, y alguien que trabaja con la “medicina natural”.

La primera figura (dibujo 1.1) representa al ser humano en el momento de su nacimiento. Nacemos envueltos en una ‘malla’ que rodea todo nuestro cuerpo, una malla que nos envuelve a lo largo de toda nuestra vida porque nuestros progenitores nos enseñan cómo sobrevivir en la tierra, nos enseñan a subsistir, a mantenernos con vida, “pero no nos enseñan nada espiritual”. El segundo dibujo (dibujo 1.2) muestra la aparición de las religiones, que habitualmente se consideran como el medio para aprender qué es lo espiritual. Pero las religiones lo que hacen es manipular a las personas, por eso en el dibujo aparece la cabeza envuelta en una ‘malla’ (además de aparecer escrita la palabra “manipulación”). Lo que hacen las religiones es “mantenernos enganchados al mundo”, y no enseñan qué es la espiritualidad. El tercer dibujo (dibujo 1.3) representa a los que toman la “medicina natural”, es decir, quienes toman plantas tal como se preparan y se toman en el vegetalismo. Con la toma de plantas se elimina esa ‘malla’ que nos envuelve, y nos permite tener una vida espiritual con nuevas ideas, emociones, y consciencia. Los que toman plantas se sanan a sí mismos y pueden convertirse en medios para sanar a los demás, porque empiezan a estar conectados con ‘Dios’. El cuarto y último dibujo (dibujo 1.4) de la primera serie representa a aquellos ‘elegidos’ que se convierten en canales de la divinidad. Ernesto afirma que todas las curaciones vienen de Dios, y que el propio Ernesto no es más que un canal de esas energías. Ernesto nos pregunta: “¿Saben ustedes quién es Ernesto? [silencio] Ernesto no es nada, no es nadie, Ernesto es puro aire”. Él, dice, no hace nada, todo lo hace Dios. Por eso insiste en que es importante estar cerca de esas personas que canalizan esa energía de curación, no por la figura del propio curandero, sino por lo que transmite. Si no es posible mantener un contacto regular con un curandero, aconseja rezar al levantarse y al acostarse, para estar conectado con Dios: “Hay muchos poderes demoníacos y no pueden con nosotros si nos mantenemos ligados con Dios”.

Ilustración 35: Dibujo 1.1. hecho por Ernesto. 'Humano normal'

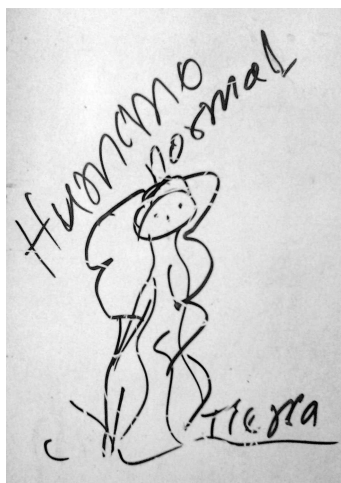


Ilustración 36: Dibujo 1.2. hecho por Ernesto. 'Religiones. Manipulación'

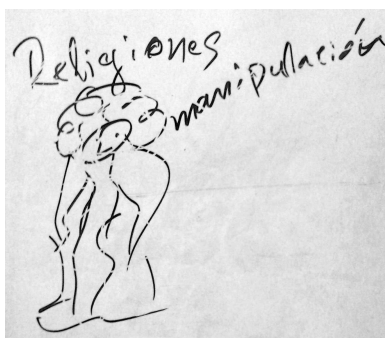


Ilustración 37: Dibujo 1.3. hecho por Ernesto. 'Medicina natural'

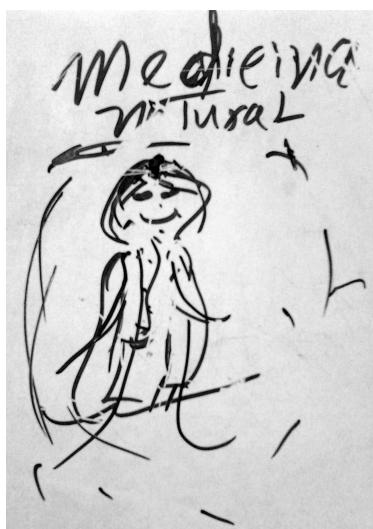
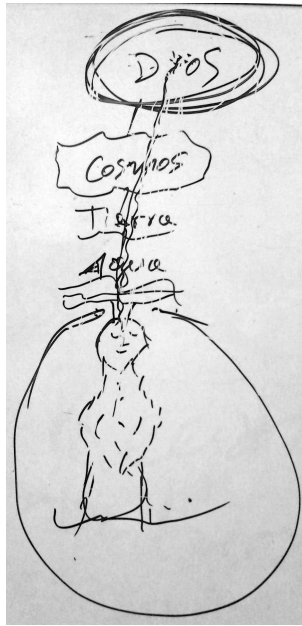


Ilustración 38: Dibujo 1.4. hecho por Ernesto. 'Agua, Tierra. Cosmos. Dios'



Dos días después, Ernesto nos presenta una nueva serie de siete dibujos que representan el proceso de limpieza que se da a lo largo de una dieta de tabaco (ilustración nº39). El primer dibujo (dibujo 2.1) representa a una persona cuando llega, antes de iniciar la dieta. Espiritualmente está lleno de 'demonios', con la cabeza echando humo, y el cuerpo está apagado, sin luz, con todos los 'chakras' cerrados. El segundo dibujo (dibujo 2.2) muestra a una persona que inicia un 'proceso', consistente en que se le van quitando 'demonios' y los 'chakras' empiezan a abrirse poco a poco. Al tercer día (dibujo 2.3) el dietante ya está limpio de las 'energías negativas', la expresión de la cara le ha cambiado, "y se le quedan los ojos como abiertos, expectante, como en el dibujo", señala Ernesto.

Ilustración 39: Plano general de la segunda serie de dibujos hechos por Ernesto

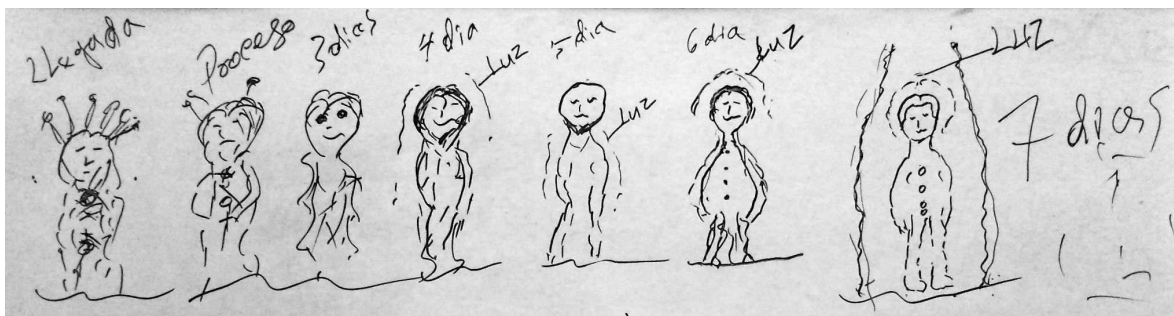


Ilustración 40: Dibujo 2.1. hecho por Ernesto. ‘Llegada’

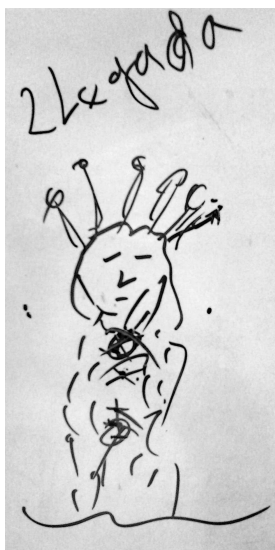


Ilustración 41: Dibujo 2.2. hecho por Ernesto. ‘Proceso’



El cuarto y quinto día (dibujos 2.4 y 2.5) Ernesto empieza a percibir un poco de luz en las personas, y en el sexto día (dibujo 2.6) algunas personas pueden mostrar luz alrededor de la cabeza, como en la representación de los santos, “pero la religión fue tan mezquina que no explicó cómo alcanzar ese estado y expandirlo a todo el mundo, sino sólo unos pocos”. Es decir, para Ernesto la forma de representar tradicionalmente a los santos cristianos, con un halo, nimbo o aureola alrededor de sus cabezas, no es

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN

sino un signo de limpieza que está relacionado con la ausencia de ‘energías negativas’, que como ‘velos’ o ‘sombras’, oscurecen la propia luz.

Ilustración 42: Dibujo 2.3. hecho por Ernesto. ‘3 días’

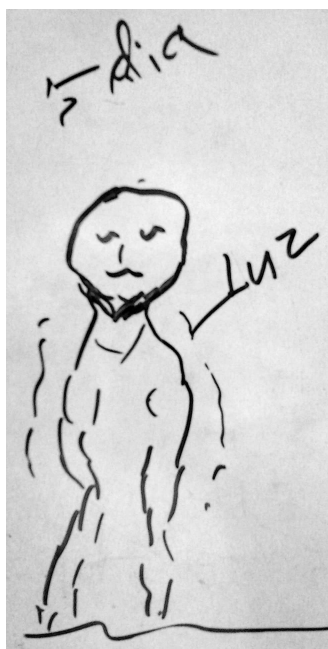


Ilustración 43: Dibujos 2.4. a 2.6. hechos por Ernesto. ‘4 día. Luz’, ‘5 día. Luz’, ‘6 día. Luz’

Dibujo 2.4.



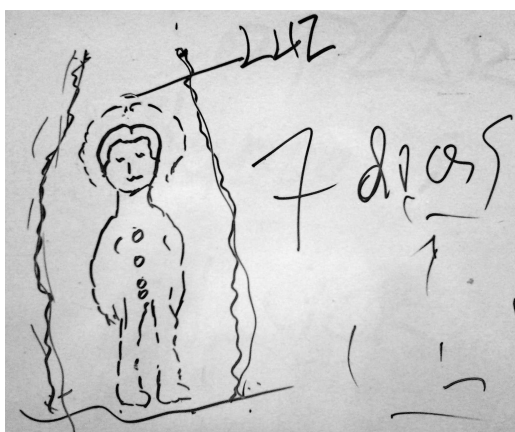
Dibujo 2.5.



Dibujo 2.6.



Ilustración 44: Dibujo 2.7. hecho por Ernesto. ‘Luz. 7 días’



Para Ernesto, con llegar al estado representado por el dibujo 2.6. es más que suficiente en una dieta, y no se suele ir más allá. El séptimo día (dibujo 2.7) representa a una persona totalmente envuelta en luz. Por un lado aparece su cabeza rodeada de un halo, al tiempo que una luz envuelve el resto de su cuerpo y que en casos excepcionales, afirma Ernesto, “hay quienes su energía va desde la tierra hasta el cielo”, como un canal.

Por las mañanas, cuando pasábamos por el cuartito de Ernesto antes de volvernos al hospedaje, nos describía lo que veía en nuestro cuerpo. Estaba contento porque todos habíamos “activado nuestra luz”. Un día le pregunté sorprendido si realmente veía luz en mi cuerpo, y con el dedo fue señalando por dónde salía. Ahora bien, el trabajo de limpieza durante la dieta permite ‘activar’ la luz, pero hay que protegerla. Para Ernesto “los seres humanos acuden a otros con dos o tres fines, pero su fin legal es solo uno”. Para protegerse recomienda preparar agua con tres cucharadas de sal y vinagre blanco, y frotarse las manos hasta los codos. Al mismo tiempo hay que mantener un hábito de limpieza para que la luz no se ‘embarre’. Los malos pensamientos embarran, y se puede ‘pecar’ no sólo con el pensamiento, sino también con los ojos, el olfato, el oído, etc. Una buena práctica de limpieza consiste en darse un baño con tres cucharadas de sal común todos los días. El agua del bautismo, recuerda Ernesto, lleva sal, como las pilas de agua bendita que hay a la entrada de las iglesias para santiguarse, pero la religión ha olvidado su función limpiadora. Para el mantenimiento de la ‘energía’ se puede tener

un “estado de oración, y focalizar la atención en la luz”. Para protegernos, Ernesto nos dicta lo que llama “oración dirigida”:

Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo Dios te pido perdón por todos mis pecados. En el nombre de Jesucristo Dios te encomiendo mi vida y la de toda mi familia en tu Santo Templo. En el nombre de Jesucristo Dios llénanos de tus bendiciones, y sea tu Santo Espíritu, Señor, quien nos guíe. En el nombre de Jesucristo Dios tu Santo Espíritu reprenda y destruya a todos nuestros enemigos, visibles e invisibles. En el nombre de Jesucristo Dios te damos gracias, Padre. Amén. (Ernesto)

Ernesto considera que la eficacia de esta oración se debe a que está ‘dirigida’, no como otras oraciones que pueden recitarse durante toda una vida sin causar efecto alguno. “Esta oración, repetida con los años, hace nuestro cuerpo muy fuerte”, afirma. La dieta de tabaco ha ‘activado’ “el estado de luz en el cuerpo”. Como seres humanos tenemos “el positivo y el negativo, y como tales seres humanos nunca nos vamos a alejar mucho del negativo, pero el positivo tiene que estar arriba. Cuando el negativo está superior tus cosas te van mal”. El objetivo de proteger, limpiar y mantener la luz ‘activada’ con la dieta de tabaco es, por tanto, mantener el ‘positivo’ arriba, y ahí ‘van bien las cosas’.

Del ‘viejo’ animismo a la ‘nueva’ espiritualidad

Las prácticas chamánicas altoamazónicas descritas en los dos capítulos precedentes son prácticas curanderas orientadas a la sanación de los participantes, tanto las ceremonias de ayahuasca (capítulo 5), como la dieta de tabaco (capítulo 6). Las funciones que desempeña el chamán (sanadoras, adivinatorias, relacionadas con la subsistencia, la reproducción, el clima, políticas, etc.) dependen del contexto sociocultural (Pharo, 2011:35), de tal modo que la manifestación de la chamanidad está condicionada localmente, dando lugar a diferentes chamanismos (cf. epígrafe 3.5.1.). No obstante, se considera que la principal función del chamán en todo tipo de chamanismos es la función sanadora de aflicciones o infortunios (Dixon, 1908:6; Eliade, 1964:182, 215; Alekseev, 1987:80, 92; Métraux, 1949:594; Hultkrantz, 1978:9; 1993:9).

En este capítulo trato de dar una descripción sistemática de la concepción animista de la realidad que poseen los chamanes con los que he trabajado. Ahora bien, en España nos encontramos un conjunto de chamanes en un contexto sociocultural que carece propiamente de un chamanismo, es decir, un ámbito compartido por agentes (chamanes) y actores (participantes) de ideas, creencias y valores de origen chamánico. El animismo que aquí se describe es el resultado de múltiples aculturaciones: la de los chamanes nativos andinos y amazónicos que viajan a España (Ricardo, Leopoldo, Calixto), la de los chamanes nativos amazónicos que trabajan en Perú, cuyos clientes

son en gran número occidentales (Ernesto, W.T.), y la de los chamanes occidentales formados en la selva amazónica (Josep, Aquiles, Carlos, Nak, don Rafael, Pablo y Mixi). Si nos preguntamos de qué manera condiciona la chamanidad de estos chamanes el contexto sociocultural en el que se dan sus prácticas, la respuesta nos lleva inevitablemente a considerar la dimensión ontológica del problema. Es decir, cómo se produce el encuentro entre la ontología monista del agente y la ontología dualista de los actores (cf. epígrafe 3.2.2.).

Este animismo no es una doctrina que dé cuenta del desarrollo ontogénico del ser humano, de la “producción física de individuos” (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, 1979:4), del sentido de la muerte, y de la mortalidad o inmortalidad del alma humana. Los testimonios de los chamanes, y sus prácticas, se ciñen a la actividad curandera, es decir, a la consecución del bienestar en esta vida, y en este sentido, puede afirmarse que sus prácticas carecen de una dimensión metafísica. Cuando he preguntado a alguno de los chamanes acerca de su concepción de la reencarnación, o del *karma*, se encogen de hombros indicando que no saben, dado que no lo han experimentado (de momento). Por el contrario, dan cuenta de su concepción energética o espiritual de la realidad, que comprende una noción del ser humano constituido por múltiples ‘cuerpos’ (epígrafe 7.1.1.), de su concepción de la ‘enfermedad’ (epígrafe 7.1.2.) causada por diversos ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’ (epígrafe 7.1.3.), así como de su concepción de la interacción intencional con estas entidades (epígrafes 7.2. y 7.3.). En el epígrafe 7.4. reflexiono acerca del resultado terapéutico de lo que hace el chamán, y propongo una extrapolación de algunas conclusiones extraídas del estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, al estudio del movimiento Nueva Era, y de las Medicinas Complementarias y Alternativas.

7.1. La concepción energética o espiritual de la realidad

La cosmovisión de los chamanes con los que he trabajado podría describirse de manera sencilla afirmando que todo es ‘espíritu’ o ‘energía’, incluido el ser humano. Tanto la realidad visible o mundo físico, como la realidad invisible a los ojos (el ‘mundo

emocional', el 'mundo mental' o 'psicológico', y el mundo de los sueños), no son sino formas en las que se materializa la 'energía'. La distinción entre lo material y lo inmaterial es una cuestión de grado, siendo todo material, pero de una sutileza difícil de percibir (cf. Goldenweiser, 1915:634). Se puede considerar que los chamanes, y los participantes en ceremonias de ayahuasca experimentados, distingue entre una realidad ordinaria y una realidad no ordinaria o sobrenatural, pero la diferencia dependería exclusivamente del estado de consciencia en el que se encontrara la persona, y el trance inducido por la ayahuasca daría esa capacidad para percibir lo sutil, concibiendo la distinción entre lo visible y lo invisible, efectivamente, como una cuestión de grado de percepción. Así, la cosmovisión amazónica, como la que describo más abajo, se basa en una continuidad ontológica entre cuerpo y alma (Viveiros de Castro, 2012:132), entre la especie humana y las restantes especies (Surrallés, 2003:66), una concepción monista que puede extenderse a la mayor parte de las culturas no occidentales (Scheper-Hughes y Lock, 1987:11)

La vida, la salud, la enfermedad y la muerte son concebidas como realidades de naturaleza energética o espiritual: una mesa, un río, el sentimiento de irritación, el amor que siente una madre hacia su hijo, el recuerdo de un familiar fallecido, una idea obsesiva, la Luna, una mirada, un deseo secreto, una palabra escrita, un sonido, etc., son 'energías'. Según Amek, los tipos de 'energías' o 'espíritus' en el mundo espiritual no sólo son incontables, sino que además son muy abundantes en términos absolutos. El mundo espiritual está densamente poblado por innumerables seres o 'energías', un número muy superior al de los seres humanos, o al de los seres biológicos en su conjunto, incluyendo animales y plantas. Su número parece superar al conjunto de objetos materiales e inmateriales del mundo ordinario. La densidad del mundo espiritual a la que alude Amek no se reparte de manera homogénea en el espacio físico que habitamos los seres humanos. Es decir, no todo tipo de 'espíritus' se encuentran en todas partes en todo momento: en una gran ciudad predominan unos 'espíritus' (por ejemplo, almas de difuntos), y en el campo, otros, asociados a la naturaleza (por ejemplo, los llamados 'regentes' del lugar); y los que se dan habitualmente en un determinado lugar no siempre están presentes en ese lugar en todo momento. Dada la variabilidad espaciotemporal que se da en el mundo espiritual, en ocasiones los

miembros del Santo Daime emplean en sus ceremonias a mediums que actúan como ‘exploradores’ o como ‘avanzadilla’ en el mundo espiritual, detectando con antelación el tipo de fuerzas espirituales que pueden acabar manifestándose en una ceremonia de ayahuasca, antes de ser detectados por el resto de los participantes. Dado que los espíritus pueden ‘decidir’ alejarse de un sitio, Chico Corrente, un caboclo brasileño miembro del Santo Daime, aconsejaba que los ‘terreiros’ (lugares de culto) donde se practica el umbandaime, se emplearan con cierta frecuencia, pues de lo contrario los ‘espíritus’ caboclos del lugar podían acabar ‘aburriéndose’ y ‘decidieran’ marcharse.

7.1.1. La concepción de múltiples ‘cuerpos’

Formando parte de la concepción energética o espiritual de la realidad de los chamanes, se encuentra la noción del ser humano como un conjunto de múltiples ‘cuerpos’ (cf. Idoyaga, 2007:52), que permite entender el origen y desarrollo de las ‘enfermedades’ desde el punto del vista del chamán, así como el tipo de interacción que lleva a cabo con el mundo espiritual, y el tipo de mediación con fines curanderos que lleva a cabo entre el mundo espiritual y los participantes en las ceremonias de ayahuasca. Como señala Le Breton (1990:13), “[L]as representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona”. El cuerpo se puede representar desde un nivel molecular a uno orgánico (Good, 1994:140), y la concepción energética del cuerpo o cuerpos del ser humano es una forma más de representarlo(s), constituyendo una ciencia básica que, al igual que gran parte de la biología, puede trascender determinantes culturales, permitiendo ser empleada por los chamanes en contextos sociales tan diversos como son el altomamazónico y el español (cf. Martínez Hernández, 2008:66).

Del discurso de los chamanes se desprende la idea de que el ser humano está constituido, por un lado, de una fuerza impersonal (cf. epígrafe 7.2.1.), como cuando afirman que ‘somos energía’, o ‘somos espíritu’, que formaría el ‘*cuerpo*’ *espiritual*. Esta fuerza impersonal se identifica en ocasiones con Dios, o con el Gran Espíritu, y es

percibida como 'luz'. Desde este punto de vista energético, la esencia del ser humano no se distingue de Dios o del Gran Espíritu. Para Ernesto, el ser humano tiene una 'luz' propia, y al mismo tiempo equipara 'luz' y 'Dios' al afirmar que "el propio Dios vive en cada uno de nosotros". Para Ricardo, el ser humano no es sino "una manifestación del Gran Espíritu", entidad que en shuar recibe el nombre de *arutam*. Por otra parte, el ser humano parece constituido por un conjunto de fuerzas personales (cf. epígrafe 7.2.2.), y esta diversidad de fuerzas personales formarían distintos '*cuerpos*' *energético*. Como señalaba anteriormente, cada sentimiento y cada pensamiento es una 'energía', y para Ricardo estas energías están estructuradas en el ser humano en forma de 'cuerpos', de tal modo que existiría un 'cuerpo emocional', y un 'cuerpo psicológico', ligado al pensamiento. Estos 'cuerpos' se hallan dentro (o alrededor) del *cuerpo físico*. El 'cuerpo' espiritual, según Ricardo, "es otra cosa, no tiene nada que ver" con los restantes 'cuerpos'. Calixto, por su parte, habla de un cuerpo físico, uno psicológico, y uno espiritual. Ernesto, en los dibujos que realiza para describir el proceso que se sigue en la dieta de tabaco (cf. epígrafe 6.3.), representa un cuerpo físico, un 'cuerpo' que forma como una malla alrededor del cuerpo físico, y un 'cuerpo' en forma de luz, que va emergiendo según transcurre la dieta. De manera resumida, se puede concluir que el ser humano estaría constituido por un 'cuerpo' espiritual, constituido por una fuerza impersonal que se manifiesta como 'luz', que estaría 'rodeado' por unos 'cuerpos' energéticos formados por fuerzas personales de tipo mental y emocional, que a su vez 'rodearían' el cuerpo físico.

¿Qué relación se da entre unos cuerpos y otros en esa unidad constituida por el ser humano? Si el cuerpo físico tiene un sistema nervioso que interconecta a todas sus partes, los 'cuerpos' energéticos contarían con una estructura análoga al sistema nervioso del cuerpo físico, consistente en un sistema formado por puntos energéticos denominado con el término sánscrito *chakras*, un término empleado habitualmente tanto por los chamanes con los que he trabajado en España como en Perú. Según esta concepción energética de los 'cuerpos', a través de estos *chakras* los distintos 'cuerpos' se interconectan entre sí, desde el espiritual al físico, y a través de los cuales las distintas 'energías' fluyen y se 'transmutan'. De ello se deduce cómo un pensamiento ('cuerpo' mental o psicológico*) puede 'transmutarse' en una emoción ('cuerpo' emocional*), y

una emoción en una sensación física (cuerpo físico), y viceversa. Si un *chakra* está ‘bloqueado’, tiene repercusiones en el cuerpo físico, emocional, mental y espiritual.

De los siete *chakras* que suelen ser descritos en el cuerpo humano por los chamanes, el más importante, según Ricardo, es el que se encuentra en el área del estómago y del hígado. Estos dos órganos no sólo recogen el alimento, lo procesan y lo asimilan, sino que hacen lo mismo con los sentimientos, los pensamientos, las cosas que se perciben, las cosas que se deciden. Todo se almacena en el estómago y en el hígado, y desde allí es distribuido a todo el organismo. En consecuencia, el hígado, según Ricardo, es el órgano que puede verse más afectado por el tipo de vida que lleva una persona. Josep, de manera similar, considera que es en el vientre donde se “almacena la historia personal”. Por ello es tan importante en el curanderismo la purga (cf. capítulo 6), y en concreto el vómito, como trataré en el epígrafe 7.2.2.1.

Las descripciones etnográficas amazónicas (y andinas) se han centrado en desarrollar la noción de persona, y especialmente “la corporalidad en cuanto idioma simbólico central” (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, 1979:3), y se ha prestado menos atención al estudio de la corporalidad y sus correlatos energéticos y espirituales, como, por ejemplo, a la tipología de ‘almas’ que conforman a la persona (Fernández Juárez, 2004b:279), de tal modo que es infrecuente encontrar otros enfoques analíticos como, por ejemplo, el de Kensinger (1991:40-41; cf. McCallum, 1996:355), que señala cómo los Cashinahua consideran que cada persona consiste en un cuerpo, y en un conjunto de hasta cinco espíritus (*yushin*), y cómo uno de los espíritus, el *yuda bake yushin*, rodea el cuerpo de la persona como una segunda piel, y es “el aura de la persona”, un tipo de descripción de la corporalidad del ser humano similar a la noción de múltiples ‘cuerpos’ que acabo de mencionar.

El concepto de perspectivismo amerindio considera que (1) la condición original común de humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad; (2) muchas especies animales, así como otros tipos de seres no-humanos tienen un componente espiritual que los cualifica como ‘personas’; es más, estos seres se ven a sí mismos como humanos en apariencia y en cultura, mientras que ven a los humanos como

animales o espíritus; (3) el cuerpo visible de los animales es una apariencia que esconde su 'esencia' invisible antropomórfica, que pueden quitarse o ponerse como un vestido o un ropaje; (4) la metamorfosis entre especies es un hecho de la 'naturaleza', que es posible que se dé en la vida cotidiana; (5) la noción de animalidad como un dominio unificado, globalmente opuesto al de humanidad, parece estar ausente de las cosmologías amerindias (Viveiros de Castro, 2012:83).

Si comparamos el concepto de perspectivismo tal como lo resume el propio Viveiros de Castro, con el concepto de múltiples 'cuerpos' que se desprende del discurso de los chamanes con los que he trabajado, encontramos al menos dos diferencias significativas entre ambos conceptos, como es la ausencia de la idea de trance en el perspectivismo, y la ausencia de la noción de alma en la cosmovisión de los chamanes con los que he trabajado.

En primer lugar, la concepción animista de los chamanes vegetalistas parte de su trabajo con plantas, y es mediante el trance inducido por las propiedades psicoactivas de algunas de estas plantas que el chamán adquiere un nuevo punto de vista, y puede percibir e interactuar con los 'espíritus' de plantas, animales, y otros seres no-humanos. Las conclusiones que extrae Viveiros de Castro de un mito sharanahua recogido por Janet Siskind, es perfectamente aplicable a la interpretación de los efectos del trance inducido por la ayahuasca:

“Lo invisible de lo invisible es lo visible: el otro lado del otro lado es este lado. Si el cuerpo oculta el alma, entonces el alma oculta el cuerpo igualmente: el 'alma' del alma es el cuerpo, igual que el 'cuerpo' del cuerpo es el alma. Nada queda oculto (...) porque no se da un dualismo ontológico.” (Viveiros de Castro, 2012:143)

En el trance, los chamanes perciben los 'espíritus', y los 'espíritus' perciben al chamán. Las metamorfosis y los cambios de ropajes corporales pueden darse si consideramos que para ello es necesario un cambio de perspectiva, que se obtiene gracias al trance. Los chamanes pueden percibir los 'espíritus' antropomorfizados, o como 'energías'

amorfos. Es el ‘espíritu’ del chamán el que percibe otros ‘espíritus’, y cómo se pueden percibir unos a otros es algo de lo que carezco de información.

La omisión generalizada de la idea del trance en el perspectivismo genera unas anomalías llamativas. Así, encontramos con cierta frecuencia que se define el animismo como la capacidad para apreciar “plantas, espíritus (sic), objetos y animales” como personas no humanas (Rival, 2012:139), o como “la propensión a extender a varias entidades no-humanas –animales, plantas, objetos, espíritus (sic)- la cualidad de persona [*personhood*], agencia e intencionalidad, que normalmente veríamos como características exclusivamente humanas” (Hugh-Jones, 2012:xi). Estos autores equiparan en un mismo plano de la realidad entidades materiales (plantas, animales, objetos), con entidades inmateriales (espíritus) (cf. Santos-Granero, 2009:4), como si desde la perspectiva animista de los chamanes fueran equiparables unas entidades y otras, y estos interactuaran con plantas, animales o piedras, en tanto que plantas, animales, o piedras, y no con sus ‘espíritus’ o ‘energías’.

En segundo lugar, en el discurso de los chamanes acerca de la constitución espiritual o energética del ser humano hay una omisión, salvo muy raras excepciones, a la noción de ‘alma’ como principio vital del ser humano, y sí como espectro (cf. Tylor, 1871, vol.I:428). En ocasiones mencionan la presencia de difuntos en las ceremonias, pero los denominan ‘espíritus’, y la mayor parte de las veces ‘energías’. Estos ‘espíritus’ de difuntos se describen generalmente como ‘seres sin luz’, como entidades amorfas que podrían ser descritas como formas insustanciales parecidas a ‘sombras’, que es el término empleado en primer lugar por Tylor para referirse a la concepción popular de alma o espíritu humano (Tylor, 1871, vol.I:430). Los chamanes no perciben una esencia común en los seres animados o inanimados porque posean un ‘alma’ individual (ni aun con las plantas, con las que están tan familiarizados), sino en la medida en que todos comparten una misma naturaleza energética.

Si desde un punto de vista analítico se pueden distinguir tres cuerpos (cuerpo individual, social y político) (Scheper-Hughes y Lock, 1987:8), considero que la comprensión de la cosmovisión de los chamanes aquí estudiados se logra en mayor

medida si estudiamos el cuerpo desde la perspectiva fenomenológica (del cuerpo individual), considerando al ser humano como un conjunto de diferentes ‘cuerpos’ relacionados entre sí, que a su vez albergan distintos ‘espíritus’ o ‘energías’, que cohabitan detrás de la máscara de la persona. El trabajo del chamán hace que los participantes en las ceremonias de ayahuasca vayan sintiendo esta multiplicidad de ‘cuerpos’ como esferas con las que pueden interactuar directamente, provocando al mismo tiempo la disolución progresiva del “recinto objetivo de la soberanía del *ego*” (Le Breton, 1990:8. *Cursiva en el original*). Como ya señalé en el epígrafe 5.3.1., los participantes hacen frecuente referencia al ‘ego’ como aquella parte de su personalidad que les impide experimentar plenamente los efectos del trance. La concepción inicial de los participantes de la persona como constituida por un cuerpo y una identidad, indivisibles, singulares, y autocontenidos (Santos-Granero, 2012:182), se va resquebrajando, llevando en ocasiones a que algún participante con poca experiencia tomando ayahuasca afirme tras una ceremonia: “yo ahora mismo no sé quién soy, no tengo un referente conmigo misma, sólo sé que no sé quién soy” (cf. epígrafe 5.4.6.). En este proceso de conocimiento, el chamán puede ayudar al participante sanándole de las ‘enfermedades’ que vayan surgiendo.

7.1.2. Concepción de la ‘enfermedad’

Entre los pueblo ‘primitivos’ hay dos grandes concepciones del origen de la ‘enfermedad’, ambas de naturaleza espiritual (Clements, 1932:186-192; cf. Rubel y Hass, 1996:114): la ‘enfermedad’ causada por la pérdida de ‘alma’, y la ‘enfermedad’ como intrusión de un objeto o un espíritu patógenos (Eliade, 1964:215, 442; Hultkrantz, 1978:9), siendo esta teoría de la intrusión la dominante en el alto Amazonas (cf. Métraux, 1949:594; Chaumeil, 1995:21-22). Tylor (1871: II, 112-113) ya describe la teoría de la incorporación (“theory of Embodiment”), que incluye lo que podríamos denominar una teoría de la adhesión de ‘energías negativas’, cuando señala la capacidad de las ‘almas’ y los ‘espíritus’ de llevar un existencia independiente, y poder “volar libremente” alrededor de los cuerpos, o alojarse en ellos, y lo ilustra con la distinción

entre obsesión y posesión, siendo la obsesión causada por un “demonio exterior”, y la posesión por un “demonio interior”.

En la región amazónica, y particularmente en su cuenca alta y media, las causas de las ‘enfermedad’ tienden a materializarse en forma de diversos objetos en forma de elementos puntiagudos o ‘flechas’ (Chaumeil, 1995). En el vegetalismo peruano reciben el nombre de ‘virotos’, término que procedería del español, empleado para designar las saetas utilizadas en la Edad Media (Luna, 1986:112). En el chamanismo altoamazónico tanto el lanzamiento como la extracción de virotos constituyen el principal medio para causar ‘enfermedades’, y para sanarlas, de tal modo que muchos chamanes hablan de un “chamanismo de flechas” (Chaumeil, 1995:25). Dado que estas ‘flechas’ constituyen tanto agentes patógenos como terapéuticos, Chaumeil (1995:39) lo denomina como un “complejo «etnoviológico»”, en el que los indígenas, a diferencia de la medicina occidental, ‘fabrican’ los virus y no las vacunas (cf. epígrafe 4.1.1.).

Los chamanes con los que he trabajado no conciben la ‘enfermedad’ como pérdida del ‘alma’, pues, como ya he señalado, no es una noción presente (hasta donde sé) en su cosmovisión, y es más próxima a la teoría de la intrusión de ‘energías negativas’ procedentes del entorno en el que se vive, del estilo de vida, y en ocasiones a la acción malevolente de personas cuyo poder queda limitado a algo semejante al llamado mal de ojo, causado generalmente por envidias (cf. Baer, Weller, González Faraco et al., 2006). Los chamanes consideran que en España no hay personas con poder y conocimiento para lanzar virotos. Algunos chamanes sí reconocen, por el contrario, haber sido atacados con virotos (posiblemente a través de picaduras de insectos), pero durante sus estancias en Perú.

Los ‘cuerpos’, además de tener una estructura configurada a través de un sistema nervioso/energético/espiritual que los interconecta entre sí, como señalé en el punto anterior, pueden describirse como ‘cuerpos’ que poseen como una superficie, y esta superficie tiene orificios o poros, al igual que el cuerpo físico tiene una superficie formada por la piel, que a su vez es porosa. Estas tres características (interconexión entre los ‘cuerpos’, superficie, porosidad), unido a la teoría de la intrusión o

incorporación de 'energías negativas', permiten entender, desde el punto de vista de los chamanes, los mecanismos que operan en el origen y desarrollo de la 'enfermedad' en el ser humano, y que explican por qué el ser humano, en tanto que humano, no puede liberarse de la 'enfermedad'.

Los chamanes afirman que todas las 'enfermedades' son de origen espiritual, indicando con ello que toda 'enfermedad' alcanza, en primer lugar, al 'cuerpo' espiritual. Paulatinamente la 'enfermedad' va afectando a los restantes 'cuerpos', dado que están interconectados entre sí. Este proceso se describe como un proceso de 'densificación' de la 'enfermedad', que si se materializa acaba manifestándose en el cuerpo físico. De ello se deduce que cuando una enfermedad física empieza a mostrar sus síntomas, antes ha podido tener una manifestación emocional, psicológica o mental, y espiritual, esta última manifestada a través de los sueños, que no se han sabido interpretar correctamente, o que han pasado desapercibidos. Numerosos participantes en ceremonias de ayahuasca en España manifiestan en la 'ronda de integración' el valor preventivo que para la salud y el bienestar tiene asistir a las ceremonias, porque se hacen conscientes de patrones emocionales y mentales potencialmente dañinos para la salud. Los propios chamanes reconocen el carácter preventivo de su trabajo, ya que busca actuar sobre el 'cuerpo' espiritual antes de que el malestar alcance los 'cuerpos' emocional y psicológico, y posteriormente se materialice la enfermedad en el cuerpo físico, una visión análoga, por otra parte, a la de la medicina preventiva.

Para el curandero lo verdaderamente importante es que el 'cuerpo' espiritual esté sano, aunque el cuerpo físico esté enfermo. Los curanderos son conscientes de la dificultad de sanar una enfermedad física, y ninguno de los chamanes con los que he trabajado afirma que la ayahuasca pueda curar directamente el cáncer, o el sida, por ejemplo, aunque sí puede coadyuvar a una mejoría del estado general de la persona enferma. En este sentido, Aquiles menciona cómo Juan Flores le enseña que

si viene un tío con cáncer, por ejemplo, ya la enfermedad está en su cuerpo. Nosotros le vamos a curar, pero le vamos a curar espiritualmente. Si su cuerpo

todavía tiene restos reaccionará y se curará su cuerpo también, pero si no, va a morir sano. (Aquiles)

La persona morirá, desde un punto de vista biomédico, debido a una enfermedad, pero para el chamán 'morirá' sana espiritualmente. Esta diferencia implica en la persona enferma una actitud ante el proceso de la enfermedad, y ante la perspectiva de lo que, desde un punto de vista biomédico, se considera como 'muerte', dominada por la paz en vez de por la desesperación, la rabia y el sufrimiento. El desarrollo de la enfermedad cambia y la calidad de vida aumenta. Dado que la enfermedad se origina primero en el 'cuerpo' espiritual, y transcurrido un tiempo se manifiesta en el cuerpo físico, es por lo que para el chamán la 'buena salud' del cuerpo físico es siempre aparente. En una entrevista previa a una ceremonia de ayahuasca le comento a Calixto que yo "estoy bien de salud", y rápidamente corrige mis palabras para señalarme que lo correcto es decir "mejor no-enfermo". Mi 'buena salud' lo que indicaría, a lo sumo, es que no tengo 'energías negativas' materializadas en mi cuerpo físico, y no excluye que espiritualmente pueda estar 'tocado'.

Otra característica que explica el origen y desarrollo de la 'enfermedad' es la cualidad 'porosa' de los diversos 'cuerpos' del ser humano. Ricardo explica esta característica a través de diversas metáforas, y en primer lugar menciona que el cuerpo "es como una esponja que tiene muchos poros". A través de los 'poros' entran todo tipo de 'energías'. En el caso del cuerpo físico entran directamente a través de una alimentación inadecuada, y a los 'cuerpos' emocional y psicológico a través de la exposición constante que se da en la vida cotidiana a ideas y emociones dañinas. Ricardo también compara el cuerpo con un 'trastero' donde se va almacenando todas las cosas que ya no sirven, o como el "disco duro" de un ordenador, donde se van guardando documentos que con el tiempo se vuelven obsoletos, porque no se actualizan ni se borran. Según Ricardo, a lo largo de la vida el cuerpo va 'grabando' y 'almacenando' todo lo que nos sucede, como en un disco duro. De manera similar, Josep considera que muchas emociones se acumulan en las rodillas, y en su opinión ése es el motivo por el que la Iglesia Católica 'trabaja' tanto esta parte del cuerpo en la misa, en la que el fiel se arrodilla en varias ocasiones (y de igual manera podría relacionarse el acto de

contrición en la misa, cuando el fiel pronuncia el *mea culpa* mientras se golpea el pecho en la región donde se encuentra la glándula timo). Esta concepción del cuerpo como 'almacén' recuerda la noción Cashinahua del cuerpo, según la cual en él se acumula "conocimiento" mediante procesos experienciales y físicos, y este conocimiento se "inscribe" materialmente en distintas partes del cuerpo, de tal forma que diferentes partes del cuerpo son el *locus* de diferentes tipos de conocimiento (McCallum, 1996:355).

Un cuerpo 'poroso' es un cuerpo 'abierto', susceptible de ser infiltrado por 'energías negativas'. Por el contrario, un cuerpo 'cerrado' es aquél que está protegido. Esta noción de cuerpo abierto/cerrado se da no sólo en la alta amazonia, sino también se puede encontrar entre diversos pueblos siberianos. En el alto Amazonas peruano Luna (1986:90) señala tres estados que puede adoptar el cuerpo de una persona: el "cuerpo sencillo" es un cuerpo normal, sin protección; "cuerpo cerrado" o "preparado" es un cuerpo que cuenta con defensas; "cuerpo dañado" es el cuerpo enfermo a causa de las acciones malignas de un espíritu o de un brujo. De igual manera, en el curanderismo colombiano se señala que tener el "cuerpo cerrado" evita los ataques de brujería (Taussig, 1980:462; 1987:264, 408). Los orificios del cuerpo físico, no sólo los de la piel, sino la boca y el ano, son considerados como órganos que permiten tanto la entrada de conocimiento beneficioso, como impiden la entrada de agentes destructivos, y según Hugh-Jones, los Barasana están particularmente preocupados con los orificios corporales (abiertos o cerrados), y con su superficie (porosa o impermeable) (McCallum, 1996:356). Entre los pueblos siberianos, según Alekseev (1987:82), los Yakut distinguen entre personas susceptibles de ser influenciadas por espíritus y chamanes, y quienes son resistentes a ellos. Los primeros son conocidos como personas que tienen un "cuerpo abierto", y los últimos como poseedores de un "cuerpo cerrado"; los primeros son sugestionables, y pueden caer enfermos a causa de las imprecaciones de un chamán, o por un mal augurio; a los segundos se les considera que tienen espíritus protectores que los defienden de las artimañas de los chamanes y de los espíritus (cf. Willerslev y Ulturgasheva, 2012:53; cf. Balzer, 1996:314).

Por tanto, la intrusión de objetos energéticos patógenos o ‘energías negativas’ se debe a que el cuerpo o cuerpos del ser humano normal tienen orificios o poros, es decir, vías de paso o de comunicación, mientras que el chamán aprende a ‘cerrar’ su cuerpo. Pero la ‘enfermedad’ puede estar causada no ya por la penetración de ‘energías negativas’ en el cuerpo, sino porque estas se adhieren a su superficie, ‘encochinándolo’, término empleado por algunos chamanes en España, y que también se emplea en el vegetalismo peruano (Luna, 1986:125). Para los chamanes la ‘enfermedad’, ya esté causada por un motivo u otro, se manifiesta de una única manera: como “falta de luz”. Recordemos que el ‘cuerpo’ espiritual del ser humano es percibido por los chamanes como ‘luz’, la misma ‘luz’ de Dios, o la de *arutam* o Gran Espíritu que experimentó Ricardo en su labor como psicopompo de su hermano. Por el contrario, las ‘energías negativas’, las ‘potestades demoníacas’, los ‘espíritus’ del ‘bajo astral’, los objetos energéticos patógenos, etc., se caracterizan por carecer de ‘luz’, y acuden allí donde la ven. Para Ricardo “los espíritus son como las polillas, que van a la luz. Cuanta más luz se tiene, más atraen esas cosas”. Para Raquel, miembro del Santo Daime, “todos los espíritus malos vienen a tomar luz cuando estamos en el trabajo espiritual. Entonces [hay que] darles esa luz y luego despedirles”. Como en las ceremonias de ayahuasca siempre llegan espíritus “que vienen a tomar luz, a visitar, a contactar”, para Raquel las velas tienen “ese sentido de atraer a los espíritus y llevarlos a la luz”. Un *mestre* de la UDV señala que “en el astral hay cosas muy feas; existe el bien, y también el mal; hay seres que no tienen luz, y van a donde hay luz”, y dado que el ‘mal’ no quiere que las personas alcancen la ‘luz’, es por lo que en la UDV afirman que “hay que estar guarnecidos por Dios” en el contacto con el mundo espiritual. En una ocasión pregunto a otro *mestre* de la UDV qué es la “enfermedad”, y tras una ligera vacilación contestó con total convencimiento: “es falta de luz”. Los dibujos de Ernesto representan precisamente el proceso que va de la ‘oscuridad’ que posee la persona cuando inicia la dieta de tabaco, a un estado de ‘luz’. Inicialmente el cuerpo aparece con los *chakras* cerrados, y con la cabeza llena de algo similar a flechas, que representan ‘demonios’ (cf. ilustraciones 34 a 39). Para Ernesto y Josep, el ser humano tiene un ‘positivo’ y un ‘negativo’, es “luz y oscuridad” al mismo tiempo, dada nuestra condición de seres humanos. El trabajo del ser humano es, para Ernesto, tratar de que

“el positivo esté arriba, y ahí van bien las cosas; cuando el negativo está superior, tus cosas te van mal”.

Del discurso de los chamanes se desprende la idea de que es connatural al ser humano padecer infortunios. Siendo la naturaleza del ser humano luminosa, es inevitable que la ‘luz’ atraiga la ‘oscuridad’. Desde la perspectiva chamánica, cuando la ‘oscuridad’ prevalece sobre la ‘luz’ en la vida ordinaria, ello se traduce inmediatamente en pensamientos obsesivos o depresivos, sentimientos dominados por la cólera, la envidia, los celos, molestias físicas como contracturas musculares, o incluso órganos enfermos, mala suerte en los negocios, accidentes debidos a despistes, malas relaciones familiares, etc. El cuerpo espiritual, como ‘luz’, no parece que pueda ser atacado, manchado, o apagado en sí mismo por ‘energías negativas’ o por ‘demonios’, sino que más bien parece actuar a modo de faro que atrae, inevitablemente, a esas entidades oscuras que penetran o se adhieren a los ‘cuerpos’ energéticos mental y emocional del ser humano, y finalmente se materializan en el cuerpo físico, debido a que estos cuerpos están ‘abiertos’ y relacionados entre sí. Puede que este ‘cuerpo’ espiritual, al actuar como faro para las ‘energías’ dañinas, sea señalado como el origen de la enfermedad, pero con ello los curanderos no están indicando, necesariamente, que el ‘cuerpo’ espiritual pueda ‘enfermar’. Con el tiempo, los ‘cuerpos’ energéticos (no el espiritual) pueden estar tan ‘encochinados’ de ‘energías negativas’, que terminan por velar la propia ‘luz’ hasta oscurecer al ser humano. Si la ‘enfermedad’ es falta de ‘luz’, la sanación no es sino el proceso por el cual el ser humano logra desprenderse de estos ‘velos’, ‘oscuridades’, y ‘densidades’, ‘subiendo su vibración’.

7.1.3. Los tipos de ‘energías’ según los efectos que causan

En las conversaciones que tienen lugar entre los chamanes y los participantes en las ceremonias de ayahuasca, y en general en el discurso de los chamanes, se da una sinonimia entre ‘espíritu’, ‘fuerza’ y ‘energía’, si bien el término ‘espíritu’ suele ser menos mencionado, tal vez por sus connotaciones religiosas, al tiempo que esotéricas. Estos tres términos pertenecen al mismo campo semántico para designar entidades

espirituales dotadas de una cualidad de persona (‘personhood’) variable, y dotadas de agencia.

Sin embargo, la antropología desde Marett, Goldenweiser, y Lowie (cf. epígrafe 3.2.2.), hasta Viveiros de Castro, ha tratado de separar conceptualmente estos términos. Viveiros de Castro (2012:139) muestra su reparo al uso de la noción de energía para designar una “sustancia invisible que posee una eficacia” (“invisible efficacious substance”), y no es partidario de traducir ‘espíritu’ o ‘mana’ como ‘energía’ porque “energía es un concepto-mana”, y “por la simple razón de que ‘energía’ ya significa ‘mana’ para los antropólogos que emplean esta palabra”. Si a lo largo de este trabajo menciono frecuentemente los tres términos de manera consecutiva, o los empleo individualmente de manera indistinta, es debido al intento por desvincular la noción de ‘espíritu’ de su carácter antropocéntrico, y especialmente de la cualidad antropomórfica que frecuentemente se asocia a estas entidades. Otro motivo no menos importante es que los chamanes ‘confunden’ ‘espíritus’ con ‘fuerzas’ o ‘energías’ impersonales, al igual que hacían los melanesios estudiados por Codrington. Y en otro ámbito distinto, me parece relevante señalar que diversos autores mencionan la existencia de una “*lingua franca*” (Heelas, 1996:2, 18 y ss. Cursiva en el original) que hace referencia a un conjunto de ideas que aparecen reiteradamente asociadas a la espiritualidad de la Nueva Era, y de un “lenguaje holístico” (Heelas y Woodhead, 2005:26; Cornejo y Blázquez, 2013:17) en el ámbito de estas prácticas espirituales, en el que se emplea de manera recurrente numerosos términos que hacen referencia a cuestiones energéticas.

Esta ‘confusión’ nos está indicando que para un chamán trabajar con ‘espíritus’ equivale a decir que trabaja con ‘energías’, o con ‘fuerzas’. En ocasiones la equivalencia entre estos términos es explícita, como cuando Josep me hace la siguiente confidencia: “cuando me veas soplar agua florida es que estoy espantando espíritus. En la sala sólo debe encontrarse mi energía.”. O cuando Ricardo manda un correo electrónico anunciando una ceremonia, que llama “Encuentros de etnociencia amazónica”, o “Ceremonia de cura de la tradición shuar”, en el que adjunta un documento donde describe la cosmovisión shuar, y cómo él realiza sus trabajos. En un texto de 2008 que

envía por correo electrónico se observa cómo el término shuar *tsentsak* significa por igual 'espíritu' y 'energía':

“(...) Durante sus rituales de preparación, los uwishin u hombre medicina ayunan, toman jugo de tabaco sagrado y hacen un largo peregrinaje a las cascadas sagradas (método de purificación y sanación físico, psíquico y espiritual) que son la puerta que conduce a la morada de Arutam, una vez allí invocan a los *espíritus protectores* que servirán de asistentes para realizar sus curaciones.

Estos *espíritus* permanecen con el uwishin almacenados en el cuerpo en forma de *energías* curadoras o **Tsentsak**, resultan visibles en formas de animales brillantes solamente en el momento del trance, después de ingestión de natem o Ayahuasca (...).” (Ricardo. Negrita en el original, cursiva añadida)

El término 'energía' es de uso habitual en las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, en sus tres modalidades (originaria, mestiza o vegetalista, y religiosa), y como señala el psicólogo Benny Shanon, autor del estudio acerca de la fenomenología de la experiencia con ayahuasca más completo hasta la fecha, este término es “empleado universal y espontáneamente por los bebedores de Ayahuasca para describir el estado especial que experimentan bajo la embriaguez” (Shanon, 2002:333-334). Los chamanes en España y en Perú también emplean otros términos energéticos como el término sánscrito *chakra*, para señalar puntos que constituyen la estructura del cuerpo energético del ser humano, por los que la 'energía' fluye y se transmuta cuando el cuerpo está sano, y no existen bloqueos 'energéticos'. Como, en definitiva, señala Langdon (1996:27), la práctica chamánica amazónica parte de “un principio general de energía que unifica el universo”, en el que el “concepto nativo de poder chamánico [está] ligado a un sistema de energía global”.

Los chamanes tipifican los 'espíritus', 'fuerzas' o 'energías' según los efectos que causan en el ser humano. Estos efectos pueden caracterizarse mediante una serie de pares dicotómicos como luz/oscuridad, vibración alta/vibración baja, sutilidad/densidad, o bienestar/malestar. Otros posibles pares dicotómicos equivalentes serían los de

bien/mal, y salud (sanación)/enfermedad (aflicción). Las ‘energías’ luminosas, de ‘vibración alta’, sutiles, que generan bienestar, son denominadas, por lo general, como ‘energías’ del ‘alto astral’ o ‘astral superior’. Por el contrario, las ‘energías’ oscuras, de ‘vibración baja’, densas, y que causan malestar, son denominadas ‘energías’ del ‘bajo astral’ o ‘astral inferior’. Es probable que esta terminología proceda de la Iglesia del Santo Daime, en donde su uso es habitual. Hay otro tipo de ‘energías’ que no son, *a priori*, ni del alto ni del bajo ‘astral’, como los ‘espíritus’ asociados a las plantas que han dietado los chamanes, cuyos efectos dependen de la intención con que son invocadas por el chamán mediante los ícaros (cf. epígrafe 7.2.).

Esta triple clasificación de las fuerzas espirituales (‘alto astral’, ‘bajo astral’, ‘energías neutras’), recuerda a la división cosmológica en tres niveles (cielo, tierra e inframundo) mencionada por Eliade (1964:259), pero Eliade lo plantea como una topografía cósmica por la que viaja el chamán, mientras que en las prácticas chamánicas aquí estudiadas son ‘energías’ que se hacen presentes en el propio espacio ceremonial, y que causan efectos en los participantes.

Dado que hablo de ‘energías’ que pueden causar efectos, o bien positivos o bien negativos, o bien unos u otros indistintamente según la intención del chamán, es por lo que empleo la noción de *polaridad ética*, un término que alude deliberadamente a propiedades físicas en unión de propiedades intencionales, y que trata de expresar la noción de los chamanes acerca de lo que serían los ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’ en una doble vertiente, según el tipo de efectos, y la intencionalidad con la que son empleados. Así, estas ‘fuerzas’ pueden subdividirse en ‘energías’ de *polaridad ética positiva, negativa o neutra*.

Considerar que hay ‘energías’ que son positivas, y sólo causan efectos benéficos, e inversamente, ‘energías’ negativas que sólo causan efectos maléficos, plantea diversos problemas teóricos en torno a los conceptos de persona (‘personhood’), y de agencia atribuida a personas no-humanas. Esta polaridad ética predeterminada hace que diversos autores hayan caracterizado a las ‘fuerzas’ tipo *mana* como entidades cuasimecánicas o semiautomáticas (Lovejoy, 1906:361; Durkheim, 1912:304) ¿Qué

intencionalidad puede atribuirse a una entidad espiritual que sólo hace el bien, o el mal? Si estas entidades actúan de forma predecible, ¿dónde queda su capacidad volitiva? Si actúan mecánicamente, ¿para qué la autoconsciencia y la inteligencia? El estudio de los 'espíritus' genera más preguntas que respuestas, y una aproximación a la interacción del chamán con estas entidades, y a las acciones intencionales de unos y otros se tratarán más abajo (cf. epígrafes 7.2. y 7.3.).

A continuación describo la tipología de 'energías' asociadas a la cosmovisión de los chamanes con los que he trabajado, y con las que interactúan en las ceremonias de ayahuasca. Un estudio comparativo entre estos 'espíritus' y su tipología, y los que son descritos en el alto Amazonas (o en la región andina), algo que excede los límites de este trabajo, podría aportar datos acerca de la variabilidad de los 'espíritus', 'fuerzas' o 'energías' que se manifiestan según el contexto geográfico y sociocultural en el que se dan las prácticas chamánicas, y las prácticas espirituales en general.

7.1.3.1. 'Energías' de polaridad ética positiva

Estas 'energías' tienen la cualidad de traer 'luz', 'subir la vibración', y sanar. Estas 'fuerzas' ayudan a que los participantes puedan desarrollar procesos en los que pasan de estar dominados por 'demonios' (por ejemplo, estar dominados por pensamientos obsesivos, recuerdos dolorosos, por la ansiedad o el estrés, por padecer dolores en el cuerpo), a experimentar paz, bienestar, aceptación de uno mismo y de los demás, inducen ideas y sentimientos elevados, etc.

Para Ricardo Awananch, entre las entidades más elevadas y poderosas se encuentran *arutam*, equivalente al Gran Espíritu, *tsunki*, el espíritu del agua, y *nunkui*, el espíritu de la tierra, que son invocados mediante los ícaros y los rezos.

Para los chamanes vegetalistas con los que he trabajado, tanto en España como en Perú, el 'astral superior' puede estar formado por entidades cristianas como Dios,

Jesucristo, o el Santo Espíritu. En las ceremonias de Calixto, y de Pablo y Mixi, se invocan a santos cristianos como San Martín de Porres, o San Cosme y San Damián.

Un elemento distintivo, a día de hoy, entre los chamanes nativos de la región amazónica y andina, y los chamanes occidentales que trabajan en España, es que estos últimos invocan también a entidades procedentes del hinduismo como Shiva o Krishna, como es el caso de Pablo y Mixi, y don Rafael, o, como en el caso de Josep, que sitúa en el altar fotografías de mujeres avatares hindúes (cf. epígrafe 5.2.). En el epígrafe 7.2.1. dedicado a la interacción del chamán con fuerzas impersonales, me extenderé en este tipo de ‘energías’ de polaridad ética positiva.

7.1.3.2. ‘Energías’ de polaridad ética negativa

Las ‘energías’ que causan distintos tipos de malestares, a las que me refiero de manera genérica como ‘energías negativas’, son descritas frecuentemente como “parásitos energéticos”, que se ‘adhieren’ a los ‘cuerpos’ energéticos del ser humano. El ‘cuerpo’ energético es atacado por ‘parásitos’, que en ocasiones son también denominados “vampiros energéticos” (cf. King, 1999), que ‘roban’ su ‘energía’. Como ya mencioné más arriba (cf. epígrafe 5.4.1.), numerosos terapeutas que participan en ceremonias de ayahuasca presentan unos síntomas que los chamanes achacan a su trabajo con técnicas de manejo de ‘energías’, que hacen que las ‘energías negativas’ pasen del cuerpo del paciente al cuerpo del terapeuta, y lo ‘parasiten’. También he mencionado cómo Leopoldo considera que las heridas físicas y emocionales pueden haber cicatrizado aparentemente, pero desde el punto de vista energético pueden seguir abiertas, por donde se pierde ‘energía’ (cf. epígrafe 5.3.2.). Los ‘parásitos’, según Leopoldo, pueden manipular la mente de las personas para llevarlas a repetir comportamientos cíclicos que les garantizan que la herida sigue abierta, y así poder ‘alimentarse’ de la ‘energía’ que se sigue perdiendo. Dolores puntuales en el cuerpo físico pueden deberse a ‘energías negativas’, que reciben el nombre de ‘bichos’,

[como el] espíritu de la araña que está dentro encima (sic) del cuerpo de la persona, y eso le está... ¡ufffl, absorbiendo, por eso le duele esta parte, o le duele la cabeza, o le duele la espalda, pues seres..., espíritus que se transforman, que se pegan, para poder alimentar[se]. (Ricardo)

Estos 'bichos' que se 'adhieren' a los 'cuerpos' energéticos también pueden tener forma de gusano, mariposa, abeja, etc. La presencia de entidades del 'astral inferior' en los participantes también se puede manifestar con una amplia variedad de malestares, tanto físicos, como emocionales o psicológicos. El malestar que siente una persona en una ceremonia puede percibirse visualmente, como describe Ricardo, "como una bola de energía de puntos, como átomos, y que está dentro del cuerpo, o que está cubierta por el cuerpo, en la cabeza, en la oreja, en el brazo". Para Ricardo las enfermedades se perciben como luces, y cada clase de enfermedad tiene un patrón visual determinado. Un cáncer, por ejemplo, se percibe como "una luz que despide otras luces, de colores no buenos".

Otras 'energías' del 'bajo astral' que son mencionadas con frecuencia por los chamanes son las entidades de difuntos, que en ocasiones se quedan 'pegados' a alguno de sus familiares. El efecto sobre el familiar es el de un progresivo debilitamiento. Si el difunto es el cónyuge, puede provocar, por ejemplo, que el cónyuge vivo tenga dificultades en rehacer su vida sentimental con otra persona. Como señala Ricardo, cuando fallece un familiar los Shuar celebran una ceremonia para 'liberarse' y 'purificarse' de los sentimientos que los 'ligan' con el fallecido, "porque si quedas con esa vibración, con esa energía, te va agobiando, te va adormeciendo la vibración" de la 'ligazón' con el familiar fallecido. En las ceremonias es frecuente que Josep 'sienta' la presencia de 'espíritus' de difuntos, "espíritus desencarnados" de personas recientemente fallecidas que son familiares de alguno de los participantes. En estos casos, en vez de soplar agua florida emplea un tipo de salvia llamada salvia blanca (*Salvia apiana* Jeps.), para "mandar los espíritus hacia la luz".

Hay un tipo de 'energías negativas' cuya percepción durante las ceremonias es referida principalmente por los participantes, más que por los chamanes (aunque al menos tres

de ellos me han narrado sus experiencias personales con este tipo de entidades). Estas ‘energías’ son descritas como extraterrestres, alienígenas, y ovnis. Las considero entidades del ‘bajo astral’ porque su presencia suele estar asociada a sentimientos de manipulación (“hackeo mental”), posesión, control, conquista, invasión, etc. Entre estos testimonios es frecuente la mención de ‘implantes’ que introducen, o tratan de introducir, estas entidades en los cerebros de las personas, que recuerdan, a través de un lenguaje tecnificado, la teoría de la intrusión y de los virotes altoamazónicos.

Si consideramos la hipótesis según la cual las representaciones visuales de las ‘energías’, ‘fuerzas’ o ‘espíritus’ tiene un origen cultural (Wallace, 1959; Siskind, 1973a:136; Langdon, 1979), tal vez los ‘espíritus’ propios de las sociedades industrializada, sociedades tecnológicas y mecanizadas, sean los extraterrestres, alienígenas y ovnis. No obstante, hay que mencionar las representaciones de estas entidades que aparecen en numerosas ocasiones en la obra pictórica del vegetalista peruano Pablo Amaringo. En los comentarios a los cuadros que hace Luis Eduardo Luna (Luna y Amaringo, 1991:34-36), este señala que para los vegetalistas peruanos, los seres que pilotan estas naves enseñan ícaros y dan información útil acerca de cómo curar a sus pacientes, si bien también Luna señala algún testimonio de vegetalistas que se ha visto obligado a soplarles tabaco para desembarazarse de ellos.

7.1.3.3. ‘Energías’ de polaridad ética neutra

Si desde un punto de vista energético podemos considerar como ‘espíritus’ de una polaridad ética positiva a ‘fuerzas’ como Dios, Gran Espíritu, Krishna, Shiva, Jesucristo, la Virgen María, etc., y como ‘espíritus’ de una polaridad ética negativa a los ‘bichos’, ‘parásitos energéticos’, ‘vampiros energéticos’, extraterrestres, ‘potestades demoníacas’, espíritus de difuntos, etc., podemos considerar como ‘energías’ de una polaridad ética neutras a todo el conjunto de ‘espíritus’ que son denominados aliados, protectores, guardianes, o ‘espíritus’ personales, muchos de los cuales se constituyen como ‘espíritus’ auxiliares de los chamanes durante los periodos de dieta. A veces algún chamán menciona plantas que son dietadas específicamente por brujos, como si su

‘espíritu’ tuviera una polaridad ética negativa concreta, pero por lo general se dice que los ‘espíritus’ de las plantas son neutrales, y que lo mismo pueden ayudar a hacer el ‘bien’ que el ‘mal’, lo que dependerá de si quien las dieta es un curandero o un brujo. Para Josep, una cuestión que está clara, pero que al mismo tiempo es difícil de explicar “a los occidentales”, es que “todas las plantas sagradas, sea ayahuasca, sea tabaco, siempre siguen la energía del que las convida”, es decir, “las plantas, ellas son neutrales, ellas van en la dirección que tú les imprimes”. Para Esteban, igualmente, las ‘plantas maestras’ en la amazonia son una herramienta para el conocimiento, son neutrales acerca de los fines en los que se empleará dicho conocimiento, y sirven a todos los propósitos: “La ayahuasca es una herramienta, como un martillo. Puede servir para construir una casa, o para romper una cabeza”.

Pero en las dietas no sólo se pueden dietar plantas, sino cualquier sustancia de la que se quiera conocer sus propiedades. Como señala Chaumeil (1993:37), un vegetariano peruano tenía por ‘soldados’ (‘espíritus’ auxiliares) las ‘energías’ de la serpiente de cascabel, de la gasolina y del petróleo. Estos ‘espíritus’ pueden proteger al chamán, ser empleados como virotes para dañar a alguien, o bien servirle de medio de transporte, o desempeñar cualquier función que les pida el chamán. Según Luna, los ‘espíritus’ auxiliares pueden ser anguilas eléctricas, anacondas, pájaros, ángeles con espadas, soldados con fusiles, extraterrestres, o bien hormigas, taxis, canoas, o platillos volantes que permiten desplazarse al chamán: “La tradición está ahí. Pero no es un fenómeno estático, una simple reliquia del pasado. El chamanismo entre los mestizos es altamente dinámico. Está constantemente ajustándose a las circunstancias, tomando prestado nuevos elementos culturales introducidos en la zona” (Luna, 1986:158). En el esquema del universo mencionado por Eliade (1964:259), estas ‘energías’ de polaridad ética neutra se encontrarían en el nivel del mundo, y corresponderían con ‘espíritus’ del mundo material, como son las plantas, los insectos, elementos de la naturaleza, etc. En el epígrafe 7.2.2. me extenderé en la interacción del chamán con estas entidades.

7.2. *La interacción y la mediación con los ‘espíritus’ y los participantes*

En los distintos chamanismos se describen cómo los chamanes o las chamanas establecen muy diversas formas de relacionarse con los ‘espíritus’, así como la diversidad de funciones que realizan como mediadores con el mundo espiritual. Autores como Eliade (1964) o Vitebsky (1995) describen cómo los chamanes mantienen relaciones sexuales con su futura “esposa celestial”, realizan sacrificios, mantienen relaciones de amistad con animales, se comunican y reciben mensajes, etc., para asegurar la fertilidad y la reproducción de animales y plantas, localizar o atraer la caza, efectuar adivinaciones y curaciones, actuar como psicopompos, poder desplazarse en el mundo espiritual, proteger a la comunidad, y garantizar su subsistencia, etc. El trabajo de los chamanes con los que he trabajado se centra en la sanación, y consecuentemente, su relación con el mundo espiritual y su interacción con los ‘espíritus’ tiene unas características determinadas, que no son extrapolables, en su conjunto, a todo tipo de chamanismos.

En el epígrafe 7.1.3. se tipificaban las ‘energías’ por los efectos que pueden causar, es decir, por su polaridad ética. Tylor concibe los ‘espíritus’ poseyendo una misma naturaleza, ordenados en una escala jerarquizada según su poder (Tylor, 1871, II:100-101). Marett (1909:119) distingue una ‘energía’ tipo *mana*, que describe como una fuerza sobrenatural impersonal, puramente inmaterial y altamente transmisible, de un conjunto de formas personales como ‘alma’, ‘espíritu’ o ‘espectro’ (‘ghost’), que poseerían a su vez *mana*. A partir de la noción melanesia de *mana*, cuya polaridad ética es tanto positiva como negativa, Marett (1909:99-100, 110) propone la fórmula *tabu/mana* para distinguir los aspectos negativos de lo sobrenatural (*tabu*), de los positivos (*mana*) (cf. epígrafe 3.2.2.). Observando cómo se relacionan los chamanes con los que he trabajado con los ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, se puede apreciar que varía el tipo de interacción según la polaridad ética de estas entidades, ofreciendo un nuevo punto de vista acerca de cómo concebir estas entidades, y proponer un nuevo criterio para su clasificación.

Las 'energías' de polaridad positiva que he mencionado en el epígrafe 7.1.3.1., como son *arutam* para Ricardo, *Dios* para Ernesto, o la energía crística para Josep, son semejantes a la noción de *mana*.. A diferencia de otras 'energías', como los 'espíritus' de las 'plantas maestras', los chamanes no consideran que tengan capacidad para mantener una comunicación bidireccional con estas 'fuerzas', establecer una interacción en términos de negociación, de reciprocidad, de intercambio, o establecer vínculos de alianza o parentesco, y mucho menos una relación de amaestramiento o domesticación (cf. Rosengren, 2006:805). La relación con estas 'energías' está dominada por una actitud de invocación, en la que el chamán, aun no teniendo poder alguno sobre ellas, puede invocarlas, y hacerlas presente (sin saber cómo) en las ceremonias de ayahuasca. Por el contrario, hay 'energías' que el curandero puede invocar y con las que puede interactuar de tú a tú, como son las 'energías' de polaridad neutra descritas en el epígrafe 7.1.3.3. Esos 'espíritus' son calificados como guardianes, auxiliares, tutelares, o protectores (Luna, 1986:94-95; cf. Eliade, 1964), y muestran cualidades humanas como las de tener consciencia, inteligencia y voluntad propias.

Desde el punto de vista que analiza las relaciones entre los chamanes y los 'espíritus' según cómo interactúan entre sí, se pueden redefinir las nociones de fuerzas impersonales y fuerzas personales, de tal modo que puedan conciliarse la perspectiva animista tyloriana de los 'espíritus', y la perspectiva pre-animista de Marett de 'energía', y así puedan emplearse los términos 'fuerza', 'energía' y 'espíritu' como nociones teóricamente equiparables.

Así, una *fuerza impersonal* sería impersonal no porque no esté fija a nada, y pueda ser transmitida a casi cualquier cosa (Codrington, 1891:119), sino porque debido a su naturaleza, sólo se le puede atribuir de manera limitada una cualidad de persona ('personhood'), dado que es una entidad cuya intencionalidad queda limitada por una polaridad ética predeterminada (cualidad semimecánica), y debido a su poder inmanente, el chamán no puede mantener una interacción con ella de tú a tú (cf. epígrafe 7.2.1.). Por el contrario, las *fuerzas personales* serían personales no porque fueran entidades asociadas a personas humanas o no-humanas (como las 'almas' humanas), sino porque además de poseer agencia (como las fuerzas impersonales), poseen todas

las cualidades de una persona humana (cf. epígrafe 7.2.2.). El criterio para diferenciar fuerzas impersonales de personales no se basa necesariamente en el poder atribuido a unas fuerzas u otras, o a si unas derivan de otras, o si unas poseen una esencia que no poseen otras, sino en el grado en que puede atribuírseles la condición de persona, y en la capacidad del chamán como ‘espíritu’ humano para interactuar con ellas (capacidad de comunicación, identidad propia, autonomía, volición, mayor o menor predictibilidad, intencionalidad) (cf. Hallowell, 1960:42)

7.2.1. La interacción con fuerzas impersonales

Arthur Lovejoy señala la existencia en la “mente salvaje” de una idea acerca de la naturaleza de las cosas, y de las causas de las cosas que suceden, “que es distintivamente *impersonal* y *cuasi-mecánica*” (Lovejoy, 1906:359. Cursiva añadida). Según Lovejoy, la mayor preocupación de los ‘salvajes’ no consiste en “«cultivar una relación amistosa con los seres sobrenaturales», sino en tener una *relación equilibrada y cuasi-mecánica con la fuente de la energía sobrenatural*, para poder controlar la mayor cantidad posible de la misma para el beneficio de ellos mismos, sus familias, el clan, su pueblo o tribu” (Lovejoy, 1906:361. Cursiva en el original).

Esta idea de una interacción cuasimecánica con las fuerzas impersonales puede aproximarse al modo como entienden los chamanes su relación con este tipo de ‘fuerzas’. La estrategia del curandero cuando abre un espacio de sanación es, en primer lugar, limpiar el espacio de todo tipo de ‘energías’ que puedan estar presentes en el lugar, mediante sahumerios y rezos; en segundo lugar, crear un espacio de protección invocando, o haciendo ‘presentes’ a fuerzas impersonales de polaridad ética positiva, es decir, ‘energías’ que sean de ‘luz’ y de ‘alta vibración’, mediante el rezo, el canto, un altar, o mediante la propia intención del curandero. Josep considera que no tiene poder para hacer presente la energía crística que considera que rige sus trabajos, pero al mismo tiempo siente que lo logra, y preguntado por lo que hace para lograrlo, no sabe responder. Sólo sabe que su intención es que esté, y siente que está.

La percepción de fuerzas impersonales es algo excepcional. Los chamanes suelen mantener una actitud de prudente escepticismo ante la aparición en las ceremonias de entidades asociadas al 'astral superior', especialmente cuando aparecen sin ser invocadas. Hallowell (1960:39) señala cómo sus amigos ojibwa le recuerdan con frecuencia que no se debe juzgar a nada y a nadie por las apariencias, y que la polaridad ética (en mi expresión) de una persona no se conoce hasta que se manifiesta a través de una situación concreta. Este consejo que le dan los Ojibwa como algo de sentido común, constituye para el antropólogo una de las grandes claves para comprender la actitud generalizada de los Ojibwa hacia los objetos de su entorno, y particularmente hacia las personas: ser prudentes y desconfiados en las relaciones interpersonales de todo tipo. Y este es un rasgo distintivo, efectivamente, de todos los chamanes con los que he trabajado. La capacidad de metamorfosearse debe ser, según Hallowell, uno de los factores determinantes de esta actitud.

En este sentido, Josep narra cómo, en una ocasión, se le aparece la Virgen María, que caminaba por en medio de la sala hacia él, "meciendo su manto". Josep se le encara y le pregunta por tres veces: "¿quién eres?". Aunque parecía evidente para Josep que era la Virgen María, la tercera vez que pregunta la entidad desaparece. Josep llega a la conclusión de que, en realidad, se trataba de una entidad del 'astral inferior' disfrazada. Josep es de la opinión que los grandes 'espíritus' luminosos nunca se aparecen en visiones, a lo sumo se tiene de ellos sólo un 'breve destello', 'un toque de luz', una 'chispa', pero suficiente para hacer "rebosar el corazón".

Por su parte, Ricardo describe el encuentro que tuvo en una ocasión con *arutam*, el Gran Espíritu. Ricardo relata cómo desde pequeño podía ver 'espíritus', pero dudaba que existiera aquello a lo que los Shuar llaman *arutam*. En una ocasión a Ricardo se le presenta un hermano suyo, que había fallecido recientemente: "le veía como te estoy viendo a ti ahora", me dice, riéndose. Su hermano le habla y le dice que sentía que se encontraba "en un lugar que no le correspondía", y que si Ricardo quería 'trascender' el día de su muerte, debía ser un buen *uwishín* y ayudarle a encontrar su sitio. Una noche Ricardo toma grandes cantidades de *natem* (ayahuasca) y se adentra en el mundo de los muertos, conduciendo a su hermano hasta alcanzar una luz inmensa, que identificó

como *arutam*, ante la cual sólo pudo permanecer unos breves instantes. Así, Ricardo conoció experiencialmente al Gran Espíritu.

La interacción con la figura de Jesucristo, desde una perspectiva energética, parece compleja, ya que en ocasiones se la describe como una fuerza impersonal*, y en otras ocasiones como una fuerza personal. Amek afirma que Jesucristo “es la hostia”, porque al mismo tiempo que puede ser invocado como un ‘espíritu’ auxiliar, es al mismo tiempo “una emanación directa de Dios”. La descripción de la interacción con Jesucristo, tal como es invocado en los ícaros, o tal como es referido en los rezos, indica que es un ‘espíritu’ dotado en alto grado de una cualidad personal, poseyendo, al mismo tiempo, un poder equiparable a las fuerzas impersonales. Es significativo cómo un antropólogo jesuita como es Jaime Regan (1983:25, 35, 166), afirma que los chamanes amazónicos “trabajan” con Jesucristo en calidad de “espíritu ayudante”, una expresión, la de ‘trabajar con’, que emplean varios chamanes tanto en España como en Perú.

Ahora bien, ¿cómo ‘trabajan’ los curanderos con figuras como la de Jesucristo, o Krishna? Para los curanderos su trabajo no consiste en destruir el ‘mal’, no, al menos, mientras dirigen las ceremonias de ayahuasca, y no están trabajando directamente con algún participante concreto. Como he señalado, la estrategia del curandero cuando abre un espacio de sanación, es limpiarlo y protegerlo de ‘energías negativas’. Para ello invoca fuerzas de polaridad ética positiva, mediante las que trata de ‘hacer presente’ el ‘bien’. Al tiempo que se hace presente el ‘bien’, el ‘mal’ se hace ausente; es como la oscuridad que se desvanece cuando hay luz. Ernesto, por ejemplo, en la dieta de tabaco no habla de destruir el ‘mal’ en general, o de que deje de existir y desaparezca, sino de destruir a los que son ‘nuestros enemigos’, es decir, aquel ‘mal’, ‘energía negativa’ o ‘demonio’ que se halla dentro de alguno de nuestros ‘cuerpos’, o adherido a ellos. Ernesto no filosofa acerca de si el mal es ausencia de bien, o si bien y mal son dos principios opuestos, y por tanto, complementarios. Lo que hace Ernesto es establecer una “oposición jerárquica”, en palabras de Dumont, en la que “el bien debe contener el mal a la vez que es su contrario. En otros términos, la verdadera perfección no es la

ausencia de mal, sino su perfecta subordinación.” (Dumont, 1980:140). Para los curanderos, la vida del ser humano es una lucha permanente por mantenerse sano.

La relación que establecen los chamanes curanderos con el mundo espiritual tiene por objetivo mediar para que la sanación espiritual alcance a los participantes en las ceremonias de ayahuasca. Los chamanes tratan de mediar para que los participantes sientan los efectos beneficiosos de estas fuerzas impersonales de polaridad ética positiva que se hacen presentes en las ceremonias, como Jesucristo o Krishna. Sin embargo, en ocasiones pueden surgir conflictos con algún participante por el tipo de fuerzas impersonales que se invocan, especialmente si son figuras asociadas al cristianismo.

Para los chamanes, la interacción con el mundo espiritual está guiada por una racionalidad instrumental, en la que emplean fuerzas impersonales y personales para lograr el objetivo de la sanación de los participantes. El uso instrumental y cuasimecánico que hacen de estas figuras espirituales asociadas a las grandes religiones mundiales, no es percibido por los chamanes como una apropiación de símbolos o creencias de otras culturas, sino como el empleo de ‘energías’ concretas, y muy potentes, que existen en el mundo. Pero es en el empleo instrumental de estas ‘energías’ que los chamanes encuentran una de las mayores dificultades para explicar su trabajo: distinguir el uso chamánico de figuras como la de Jesús, del uso que le da la Iglesia Católica, es decir, distinguir lo que es una práctica espiritual de lo que es una práctica religiosa. Carlos ha ‘constatado’ en varias ocasiones cómo algunos participantes en las ceremonias se ‘rebotan’ cuando invoca la figura de Jesucristo en sus ícaros. En ocasiones, en las ‘explicaciones’ previas a la ceremonia, Aquiles y Carlos aclaran que ellos cantan canciones en las que está Jesús presente. Hacen esa precisión, según Aquiles, “por desvincularnos de la iglesia y no del maestro, no de Jesucristo. Por desvincularnos del formato eclesiástico y no del arquetipo en sí, de los ángeles, de los arcángeles, y de Jesús, que sí son herramientas de trabajo mías”. En una de estas ocasiones, un participante pregunta con sorpresa si es que “el chamanismo ha incorporado la tradición de la Iglesia Católica”. “Por supuesto –responde Aquiles-, el

chamán es integrador, su base es integración, no excluyen nada, todo es verdad, no renuncian a su raíz pero también toman lo otro, que también es válido”.

Nosotros no tenemos nada que ver con la iglesia [católica], además, somos judíos de familia [Aquiles y Carlos]. Lo que pasa es que, como arquetipo, Jesús tiene una potencia muy importante, y es una entidad que existe, entonces dentro de las canciones está, y dentro de nuestro maestro [Juan Flores] está. Si alguien tiene problema con el tema iglesia y con todo eso, no..., no vamos por ahí, o sea, estamos realmente muy alejados, estamos mucho más cerca del paganismo... eh... salvaje [risas] antes que de la iglesia, ¿vale?, pero nos valemos de Jesús también como arquetipo, como potencia. (Aquiles)

Josep es consciente del rechazo que despierta entre muchos occidentales lo religioso. Ya mencioné en el apartado dedicado a la parafernalia (epígrafe 5.2.) cómo Josep sitúa en su altar una imagen de Jesús como un hombre de pelo largo y barba, sin corona de espinas ni ningún otro atributo que permita identificarlo de manera explícita con la figura del evangelio, y al que se refiere en todo momento como “el primero entre los iguales”, nunca como Jesucristo. Esa representación en el altar tiene por objeto traer la “energía crística” con la que Josep se siente identificado, sin asociarla a ninguna religión concreta, ya que Josep considera que su trabajo está abierto a todo el mundo, a no creyentes y a creyentes, sean éstos católicos, protestantes, budistas, judíos o musulmanes. Aquiles menciona cómo Juan Flores, que tiene como “fuerza” o maestro a Jesús, que lo tiene como uno de sus “maestros arquetípicos”, se encuentra con una enorme resistencia de los occidentales que viajaban hasta su chacra en Perú a dietar, a aceptar que un chamán nativo del alto Amazonas lo invoque en sus ícaros. La solución que da Juan Flores a este problema, según explica Aquiles, consiste en omitir la mención explícita a Jesús e introducir su ‘fuerza’ de manera invisible mediante la intención, y cantar otra cosa, con lo que evita las reacciones negativas de los participantes, y al mismo tiempo le permite trabajar con la ‘energía crística’. Desde esta perspectiva ‘energética’ se entiende mejor la aparente paradoja de ver a Ernesto abriendo y cerrando los ‘trabajos’ con tabaco con oraciones en las que invoca a Dios y

a Jesucristo, al tiempo que hace una crítica explícita a las religiones por manipuladoras y mezquinas (cf. epígrafe 6.3.).

La confrontación con el cristianismo, y particularmente con la Iglesia Católica, como expresión peyorativa de lo espiritual, no es sólo una cuestión que afecta a los participantes, sino que también afecta personalmente a algunos chamanes. El propio Carlos, de origen judío, tuvo que confrontarse con la idea de aceptar una figura religiosa ajena a su tradición cultural:

Yo tuve una dieta un año en donde me tocó aceptar a Jesucristo en mi corazón. Yo mismo tenía una controversia importante, porque escuchaba ícaros santeros, ícaros de santería, en momentos difíciles, que me hacían bien, que me hacían mucho bien, entonces tuve que solucionar el problema, me tuve que meter a saco en el tema y tuve que hacer frente a la movida, a la controversia, y el camino me llevó hacia ese sitio, hacia ese lado, hacia el lado de aceptar la figura de Jesús y de tener el amor del Cristo, y de tener una serie de pautas necesarias en mi vida en ese aspecto que eran totalmente ajenas, porque venía de una crianza en otro palo, en el judaísmo. (Carlos)

Su hermano Aquiles corrobora la extrañeza que despierta el uso que hacen él y su hermano de figuras vinculadas a religiones concretas: “no creíamos en ángeles, o sea, en el judaísmo no hay ángeles, no hay Cristo, no existen. Sí hay Dios. Pero que nosotros en una sesión de ayahuasca cantamos a Cristo y a la Virgen ¿sabes?, es notable [risas]”.

Se hace evidente que para los chamanes las fuerzas impersonales invocadas poseen un poder terapéutico que no puede ser calificado de simbólico. A Aquiles y Carlos el poder sanador de estas entidades cristianas se les impone, y lo incorporan en sus prácticas chamánicas; y los chamanes, tanto Juan Flores, como Josep, Aquiles, o Carlos, ante posibles conflictos con los participantes, pueden omitir cualquier referencia expresa a estas entidades, pero introducen su ‘energía’ en las ceremonias mediante la intención.

7.2.2. La interacción con fuerzas personales

Denomino como *fuerzas personales* al conjunto de ‘espíritus’ que suelen ser calificados de aliados, guardianes, auxiliares, tutelares, o protectores, a los que se les atribuye una condición plena de personas (‘personhood’), y que, a diferencia de las fuerzas impersonales, se perciben con relativa facilidad, adquiriendo sólo en ocasiones un aspecto antropomórfico. El chamán puede tener capacidad para mantener una interacción que incluye una comunicación bidireccional con estas entidades, frente a la interacción limitada y básica (hacer ‘presente’ o ‘ausente’ una ‘energía’) que posee el chamán frente a las fuerzas impersonales.

Carlos describe estas fuerzas personales como teniendo voluntad propia, “con libre albedrío, y con posibilidad de hablar contigo o no hablar, o de agredirte, o de querer intercambiar, o no. Y tienen libre albedrío, digo, porque pueden interactuar contigo o pueden rechazarte también, porque tú quieres interactuar con él y no recibirte” (cf. Beyer, 2009:111). Son ‘fuerzas’ que no poseen una polaridad ética predeterminada, actuando conforme a la intención del chamán, en el caso de que éste logre su colaboración.

Según Carlos, se puede invocar a cualquier ‘espíritu’ del que se necesite ayuda, y acuden aquellos que tienen predisposición a colaborar, y si tienen capacidad para hacer lo que les pide el chamán, lo hacen. Según Aquiles,

si les pides, no sé, a la casa, que te lleve hasta Madrid, no te puede llevar, pero el coche sí. Entonces es una cosa así: lo que les compete te pueden ayudar, y lo que no les compete, no, ¿vale? Entonces tanto los animales de poder y todas estas cosas aparecen los que están dispuestos a ayudar, los que no, no. (Aquiles)

Como ejemplo, el espíritu del tabaco es el indicado para ayudar a enraizar a las personas y tomar tierra. En la soplada le pido que haga eso y el participante se estabiliza y se siente mejor. (Aquiles)

Vitebsky se expresa en términos análogos:

“Los espíritus de los osos son grandes y feroces, mientras que los espíritus de los ratones son tímidos, pero pueden ser útiles para entrar por pequeñas grietas. El espíritu de un cuchillo corta, mientras que el de una cazuela contiene.” (Vitebsky, 1995:13)

Según Carlos, cuando aparece un ‘espíritu’ en una ceremonia, lo primer que hay que hacer es “preguntarles su nombre y qué quieren, «¿quién eres?, ¿qué quieres?» Tienen nombres e intenciones. No dan nada gratis. Siempre hay una negociación con ellos. Dan algo a cambio de algo.” En el contexto chamánico el mundo de los sueños es una extensión del mundo espiritual análogo al que se accede a través del trance, y durante las dietas amazónicas los sueños tienen una gran relevancia, pudiéndose recibir, a través suyo, información, y a veces, ‘energías’; en donde se pone a prueba la solidez de la formación, y donde se interactúa con los ‘espíritus’ del mismo modo que si se estuviera en trance. Con frecuencia en los sueños, al igual que en las visiones, nadie es quien aparenta ser, como señalé anteriormente. El ‘mal’ se aparece bajo la figura del maestro, del padre, o del hermano. Como señala Ricardo que le sucedió en un sueño, “cuando se lucha contra ellos [el ‘mal’] y se les mata [cortándoles la cabeza por el cuello], se convierten en otra cosa, [por ejemplo] en un toro con cola de león”.

El ‘arte’ del chamán consiste en saber qué procesos está atravesando cada participante durante el ‘trabajo’, y, en palabras de Josep, saber hasta dónde “puede llevarlo”, y a partir de qué punto debería cortar el proceso de un determinado participante a causa de su constitución física, emocional o psicológica. Los procedimientos terapéuticos son una combinación de hacer ‘presente’ en la ceremonia ‘energías’ sanadoras, y al mismo tiempo hacer ‘ausente’, o expulsar, en las terapias individuales, las ‘energías negativas’.

Para ello, el curandero debe ser capaz de percibir qué ‘energías’ se mueven en la sala, y en las personas.

La disposición de los participantes en las ceremonias es tal, que desde el lugar donde se sienta el chamán puede observarlos a todos sin que haya obstáculos visuales entre el curandero y los participantes. Como afirma Josep, su trabajo durante toda la noche consiste en “barrer con la mirada” a las personas: “soy como un radar que detecta los problemas que puedan surgir. Mi trabajo consiste básicamente en observar a la gente”. El chamán observa a los participantes ‘viéndolos’, y por ello también toma ayahuasca, como el resto de los participantes. El chamán no ‘ve’ la cara, sino el pecho, para ver, en palabras de Josep, “la vibración de la persona”, para saber qué le pasa, qué está sintiendo, qué está experimentando.

Entre los chamanes la capacidad de percibir, o ‘ver’ o ‘sentir’, el mundo espiritual, es un requisito básico para realizar su trabajo. Se puede ‘ver’ el mundo espiritual de distintas maneras: mediante la vista, el oído, el olfato o el tacto, o se puede ‘ver’ el mundo espiritual sintiéndolo como una forma de vibración o presión en el pecho. Para mejorar la percepción visual de las entidades energéticas, las ceremonias de ayahuasca vegetalistas se desarrollan en penumbra o en total oscuridad. No hay ningún chamán que se precie de tal que afirme que no puede ‘ver’, pero en dos ocasiones escuché de dos chamanes que “ése [otro chamán] no ve: yo vi que no veía”. De forma excepcional hay quien reconoce que sólo ve ‘a veces’, o sólo cuando se está ‘fino’. En ocasiones no se da tanta importancia a percibir el mundo espiritual como a “estar ligado” con él, en palabras de Juan Carlos, líder daimista. Estar ‘ligado’ significa encontrarse en un estado de sensibilidad que permite hacer lo que hay que hacer en cada momento, por ejemplo, cantando un determinado ícaro en un momento preciso, unos instantes antes de que un participante inicie un proceso catártico, y así asistirle.

Para sobrellevar ‘sentir’ o ‘ver’ lo que experimentan los participantes durante un ‘trabajo’, alguno de ellos con mucha ‘cochinada’, y con mucho ‘daño’, el chamán curandero se somete a la dureza de las dietas con plantas para tener fuerza y ánimo

para enfrentarse a la “suciedad energética” de los participantes y poder hacer su trabajo de ‘limpieza’. Como señala Aquiles,

Es más bonito mirar las cosas lindas de la gente, pero a veces que es más útil ver las cosas feas de la gente, y su sombra, para poder ayudar si... tiene ganas y puedes. Entonces este es un trabajo en el que tenemos que ver muchas veces las cosas feas de la gente para poder ayudarlas. (Aquiles)

Pero al mismo tiempo que ‘ve’, el chamán observa a los participantes mirándolos, escrutando su lenguaje corporal, porque, según Josep, “siempre la gente da avisos externos de lo que le va a ocurrir: manos agarrotadas...”. Dado que hay que estar mirando a los participantes en todo momento es por lo que Josep considera que hace falta algo de luz en la sala, por ejemplo repartiendo algunas velas en sitios estratégicos, y no estar a oscuras “como en la selva”. Como señala Josep, dado que el chamán debe ‘ver’ y ‘mirar’ simultáneamente, como debe trabajar estando en dos dimensiones, en la dimensión ordinaria que todos, el chamán mismo y el resto de los participantes, pueden percibir, y en ‘otras dimensiones’ que pueden recibir el calificativo de ‘mundo espiritual, por eso es importante que tome la cantidad justa de ayahuasca, para poder estar en los dos niveles, sin perder en ningún momento contacto con lo que está ocurriendo en la sala. Según Josep, hay que conocer muy bien la dosis que hay que tomar “para estar a ambos lados” Si el chamán toma demasiada ayahuasca y durante una ceremonia acaba ‘tumbado’ por la ‘mareación’, entonces se puede producir el ‘descontrol’; también puede suceder que sin tomar mucha ayahuasca, debido a una deficiente preparación, el chamán acabe igualmente ‘tumbado’, incapaz de soportar la ‘fuerza’ de la ceremonia, incluso vomitando, como relatan algunos participantes que ha sucedido.

Según la información que percibe el chamán a través de la ‘visión’ y la ‘mirada’, decide dirigir unas palabras a los participantes, o a un participante concreto, cantar un ícaro, o bien soplar perfume o tabaco para subirles o bajarles la ‘mareación’. Además de estar pendiente de los participantes, el chamán está pendiente de lo que sucede en la sala en general, en las ‘energías’ que está moviendo el trabajo, no sólo qué cosas salen de los

participantes, sino qué cosas vienen de fuera para ‘colarse’ en la ceremonia. En ocasiones las ‘energías’ que se ‘cuelan’ dentro de la ceremonia proceden de los propios participantes. Por ejemplo, en ocasiones los participantes “traen espíritus de difuntos”, de familiares fallecidos recientemente, o bien de antiguos duelos no resueltos. En estos casos Josep prende salvia, y sobre el altar que ha dispuesto en el centro de la sala, realiza una serie de movimientos en espiral de abajo hacia arriba. Según Josep, lo que hace es envolver a los “espíritus desencarnados” en el humo, “guiándolos hacia la luz”, para que abandonen el lugar de la ceremonia. Para Josep, el curandero que dirige una ceremonia debe ser capaz de ver y neutralizar las entidades antes de que actúen sobre los participantes. “Si llevas una ceremonia debes saber ver, y entonces la sala está tranquila (...) Cuando abres un círculo de luz vienen [las entidades] a mirar, buenas y malas. Las malas vienen a ver a quién pueden cazar, y se las percibe como sombras detrás de las personas”. Cuando Josep detecta alguna de estas entidades coge la botella de agua florida y ‘sopla’ a la gente.

Durante el ‘trabajo’, en ocasiones, la noción de lo que es el mundo exterior y el mundo interior, separados por lo que un participante en una ronda de integración identificaba como su frontera, la piel, pierde sentido. En estos momentos lo que sea el chamán se mueve con libertad, ‘dentro’ y ‘fuera’, y a veces se es agudamente consciente de la importancia de estar en manos de un curandero y no de un brujo, porque en esos momentos uno está a merced de la ‘fuerza’. Todo lo que sucede en el espacio de la sala durante el tiempo que dura el ‘trabajo’ tiene ‘efectos’. Durante el ‘trabajo’ el curandero hace lo que ‘siente’ que tiene que hacer, no lo que ‘cree’ que debe hacer, y si su intención es ‘limpia’ y ‘clara’, no actúa pensando en causar un determinado efecto sobre un determinado participante. Pero a veces el curandero actúa sobre un participante concreto impelido por lo que suelen denominar una ‘voz’ que les indica qué deben hacer en cada momento, y les avisa de lo que va a pasar, y cómo encararlo. Cuando ‘el mal sale a hacer su fiesta’ durante el ‘trabajo’ (Pinzón, 1995:228), el curandero puede tocar la maraca o mover su *shacapa*, tocar el *tumank*, cantar un determinado ícaro, o focalizar su atención sobre un participante soplándole tabaco o perfume. A veces el chamán aplica estos procedimientos para calmar a un participante que ha empezado a vomitar, y a veces lo hace precisamente para inducir el vómito.

7.2.2.1. La purga como procedimiento de limpieza básico

A veces, los curanderos se califican a sí mismos como “guerreros de luz” (cf. Viveiros de Castro, 2012:150). Pero el curandero no se percibe como un héroe que lucha contra el ‘mal’. Más bien es al contrario, trata de evitar entrar en contacto directo con las ‘energías’ de polaridad negativa, y hay determinadas ‘energías’ del ‘bajo astral’ muy potentes a las que el curandero solo se enfrentaría si quien se viera afectado por ellas fuera un familiar cercano. Por tanto, el empleo de las purgas de tabaco, o en ocasiones el empleo de *inipis* o ‘cabañas de sudar’, son procedimientos terapéuticos que emplean los chamanes para que sean los propios participantes, con la ayuda del chamán, quienes expulsan por sí mismos las ‘energías negativas’. Mediante la purga el participante expulsa numerosas ‘cochinadas’, y posteriormente la ceremonia de ayahuasca transcurre de manera más apacible. Así, la purga es el procedimiento terapéutico por excelencia para expulsar ‘energías negativas’, el “mal aire”, “expulsar maleficios”, etc (cf. Zuluaga y Amaya, 1991:323), o lo que es lo mismo, ‘transmutar’ pensamientos y estados emocionales negativos en forma de vómito. Si el tabaco es una de las plantas más empleadas en las purgas (cf. Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011:746), la ayahuasca también posee efectos purgantes, pero ambas purgas parecen trabajar energéticamente de distinta manera. Para analizar la purga me centraré, en primer lugar, en la ayahuasca, en segundo lugar en el tabaco, y finalmente trataré la relación de complementariedad que se da entre el tabaco y la ayahuasca.

La ayahuasca es conocida en Perú y en Colombia como “la purga” (Luna, 1986:149; Chaumeil, 1993; Zuluaga y Amaya, 1991:324). Pero en opinión de Josep, y de V.C., la ayahuasca no es un vomitivo, sino que estos efectos se deben a los aditivos que se le añaden, principalmente tabaco. Si el vómito se produce al mismo inicio del ‘trabajo’ de ayahuasca, sin que haya transcurrido media hora desde la primera toma, puede deberse a que el participante no ha seguido alguna de las recomendaciones previas a la ceremonia, y ha comido, por ejemplo, algún producto de digestión lenta, como carne. También puede deberse, según Jacques Mabit, médico que dirige el Centro Takiwasi en

Tarapoto (Perú), especializado en el tratamiento de drogodependientes mediante el uso de prácticas vegetalistas, a que la persona está tratando de bloquear los efectos psicoactivos de la ayahuasca, vomitándola (Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:228-229). Pablo explica el vómito que induce la ayahuasca como el final de un proceso en el que la planta ‘ha detectado y reunido toxinas y malestares’ en una cantidad significativa, procediendo a expulsarlas; para Ricardo, el vómito procede de ‘rebobinar todo lo que hemos vivido’, recogiendo ‘impurezas’ que provocan la náusea; para Josep el vómito procede de la limpieza de ‘densidades’ que se acumulan en el vientre (cf. epígrafe 5.3.2.). En cualquier caso, los efectos purgantes de la ayahuasca suelen producirse en la primera mitad de la ceremonia, hasta que, según Aquiles, ‘encaja’ la planta, tras lo cual se inician otros procesos distintos.

La dieta de tabaco descrita en el capítulo 6 tiene un carácter puramente purgante, y carece de efectos psicoactivos comparables a los que induce la ayahuasca. Ernesto es un curandero tabaquero especializado en expulsar ‘energías’ del ‘bajo astral’, y el procedimiento básico que sigue es dar a beber tabaco (seguramente con algunos aditivos), con el objetivo de hacer ‘botar’ mediante el vómito, y ocasionalmente mediante la diarrea, todo tipo de ‘demonios’ y ‘potestades malignas’ del cuerpo. Ernesto afirma que “lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo” y viceversa, y por ello al vomitar “Dios está muy feliz con nosotros”, porque lo que ‘bota’ el ‘espíritu’ son ‘energías negativas’. El vómito procedería tanto del cuerpo físico como de los ‘cuerpos’ energéticos, de tal modo que cuando el cuerpo físico está vomitando materia, los ‘cuerpos’ energéticos estarían vomitando ‘energía negativa’. El resultado de esta limpieza está representado en los dibujos de Ernesto (cf. epígrafe 6.3.), donde se aprecia un cuerpo físico rodeado inicialmente de ‘demonios’, para pasar, al final de la dieta, a ser un cuerpo físico rodeado de luz.

En ocasiones se menciona la existencia de vómitos que son exclusivamente energéticos, es decir, hay náuseas y arcadas, y el cuerpo hace por vomitar, pero son vómitos secos, como el caso que describe W.T. cuando vomita la ‘brujería’ que le había metido un ‘malero’: “En el balde no había nada, estaba sequesito, sólo había vomitado la brujería, había botado la energía” (cf. epígrafe 5.4.5.). Como señalan Zuluaga y Amaya

(1991:324), en “el concepto de purgante entre los indios (...) no existe frontera entre la realidad física y la espiritual, de manera que el purgante, y en general toda la medicina indígena, van dirigidos tanto al cuerpo como al espíritu”. La concepción de una multiplicidad de cuerpos permite comprender el sentido del vómito en esta práctica chamánica, y permitiría distinguir el vómito que se da en este contexto vegetalista, del vómito que se produce en otros contextos asociados a trastornos alimentarios, y a patologías como la anorexia y la bulimia nerviosa. La purga no es tanto un acto de purificación, como de intoxicación controlada, que permite una modificación de la experiencia corporal que ayuda a deconstruir el mundo de la realidad convencional (Good, 1994:218-219), resignificando el cuerpo humano como un tubo con orificios, que permite la circulación de fluidos vitales, que según Chaumeil y Hill, encuentra clara expresión en la amazonia en el extendido uso ceremonial de flautas (Grotti y Brightman, 2012:170-171). De igual modo que el tabaco entra, circula por el cuerpo, y sale, de igual manera hace el aire, y la ‘energía’.

El estudio de la complementariedad que se da entre la ayahuasca y el tabaco, que analizo a través de la colaboración entre un tabaquero, Ernesto, y un ayahuasquero, Josep, permite una mejor comprensión del trabajo energético que produce la purga. La comparación entre los trabajos de ambos vegetalistas ofrece, además, claves importantes para la comprensión de la concepción energética del ser humano, de los procesos de sanación/aflicción desde el punto de vista vegetalista curandero, y de la naturaleza de las prácticas chamánicas y espirituales en general.

Ernesto y Josep siguen un mismo camino pero desde extremos opuestos, uno desde el cuerpo físico, y el otro desde el ‘cuerpo’ espiritual. Para Ernesto, “entre la ayahuasca y el tabaco existe una hermandad, son complemento”, y en el “campo energético forman la luz”. Para tratar de describir esta complementariedad emplearé una metáfora bastante simple relacionada con la electricidad, ya que menciono con frecuencia los términos ‘energía’ y ‘luz’. El ser humano tiene una naturaleza espiritual que se percibe como ‘luz’, es decir, somos como bombillas. El camino espiritual de crecimiento personal consiste en ir adquiriendo mayor potencia, y pasar de ser una bombilla de 40W a otra de 60W y luego a una de 100W, etc. Con el paso del tiempo podemos ir

ganando intensidad luminosa, pero al mismo tiempo el bulbo de cristal dentro del cual se encuentra el filamento incandescente se va ensuciando o embarrando, pudiéndose dar el caso de una bombilla de 40W ilumine más que una de 60W, si esta está sucia. El trabajo espiritual consistiría, por igual, en aumentar la potencia y en mantener limpia la bombilla. Este trabajo de limpieza debe realizarse de manera habitual, como quien limpia su casa, o su cuerpo físico duchándose a diario. Ernesto, con el tabaco, permite limpiar el bulbo de cristal, y Josep, con la ayahuasca, permite ‘subir la vibración’ del filamento. Ambos trabajos, tanto el de Ernesto como el de Josep, pretenden obtener el mismo resultado: que la intensidad de la luz sea mayor.

Ahora bien, la purga que induce la ayahuasca, si mi comprensión de estos efectos es correcta, no permite sustituir el tipo de purga que induce el tabaco. Podría afirmarse que numerosos participantes en ceremonias de ayahuasca comparten la idea de que si una persona toma ayahuasca muy a menudo, tarde o temprano se purificará y alcanzará lo que podría calificarse como un estado de perfección espiritual. Pero esto no parece ser así. En opinión de Claudio Naranjo, en iglesias ayahuasqueras como el Santo Daime, “se toma ayahuasca más a menudo de lo que sería bueno” (Naranjo, 2012:350), y señala que “ha sido una sorpresa para mí llegar a sentir, a través de mi contacto con muchos integrantes de grupos brasileños que usan periódicamente la ayahuasca, que no han llegado a evolucionar tanto como se esperaría de un uso así de frecuente de una bebida tan reveladora” (Naranjo, 2012:357). Josep comenta cómo al principio de su carrera como curandero en España le acompañaba un daimista, y en unas ocasiones la ceremonia de ayahuasca la dirigía Josep al estilo vegetalista, y en otras ocasiones la dirigía el daimista, al estilo de la Iglesia. Cuando la ceremonia era daimista, con las luces encendidas, los participantes sentados en sillas dispuestos en la sala de manera jerarquizada en torno a una mesa central, y siguiendo los himnarios, el daimista era capaz de dirigir la ceremonia sin problemas. Pero cuando la ceremonia era al estilo vegetalista, todos sentados por igual en el suelo, en círculo, con las luces apagadas, el daimista entraba en procesos que le llevaban a vomitar sin descanso. Este hecho tenía desconcertado al daimista, pero en opinión de Josep, ello se debía a que en las ceremonias vegetalistas el participante no se puede zafar de hacer un trabajo personal, mientras que en las ceremonias daimistas, uno se ‘agarra’ a muchas cosas, entre otras al

himnario, que imprime al trabajo una dirección que no es la del trabajo personal. Por tanto, tomar ayahuasca no implica que la persona esté haciendo un trabajo personal, sino que puede suceder que la persona esté tomando ayahuasca para que sea la 'planta maestra' la que haga el trabajo por él o ella, y en estos casos, la evolución o crecimiento personal sería pequeño o nulo.

Otro modo de interpretar la complementariedad entre tabaco y ayahuasca deriva de la afirmación de varios chamanes de que el tabaco 'endereza' las 'energías' de la persona, mientras que lo que hace la ayahuasca es subir o elevar la 'energía'. El ser humano está compuesto por diversos 'cuerpos', y en estos 'cuerpos' cohabitan y conviven diversos 'espíritus' o 'energías'. La ayahuasca fortalece todas estas 'energías', sean positivas o negativas. El tabaco, por el contrario, permite expulsar las 'energías negativas', limpiando los 'cuerpos'. Si se toma ayahuasca después de haberse purgado con tabaco, la ayahuasca fortalecerá las 'energías' en unos 'cuerpos' más limpios, siendo su efecto mucho más sanador.

Sin una limpieza previa del cuerpo físico, emocional y mental, no parece haber trabajo espiritual, o como dice Josep, "no se puede empezar la casa por el tejado". Cuando la persona tiene bien 'tramitada' y sanada su historia personal, es excepcional que vomite en una ceremonia. Como señala Mabit, los ayahuasqueros experimentados, que han purificado sus cuerpos durante años, raramente vomitan: "En otras palabras, la ayahuasca es «tóxica» para los cuerpos intoxicados..." (Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:228-229). El efecto purgante de la ayahuasca, e incluso el del tabaco, depende del estado en el que se encuentra la persona. La vía purgativa precede, como señala la mística, a la vía iluminativa, y es frecuente que los participantes comenten cómo tras el vómito inducido por la ayahuasca aparecen las visiones, o se hacen mucho más intensas (cf. Luna, 1986:149). Como señalan Zuluaga y Amaya,

"Resulta extremadamente curiosa la coincidencia en los términos purgatorio, purga, purgante, pues se establece un vínculo entre los conceptos religiosos y los terapéuticos. En ambos están implícitos expiación, pago de culpas, limpieza, purificación, sufrimiento, amargo, curación." (Zuluaga y Amaya, 1991:327)

Esta complementariedad entre el tabaco y la ayahuasca permite comprender mejor por qué los curanderos procuran organizar antes de las ceremonias de ayahuasca prácticas de limpieza, como purgas de tabaco, o *inipis*. Mediante estas prácticas los participantes se desprenden de ‘energías negativas’, lo que les permite trabajar con más provecho durante la ceremonia de ayahuasca. Cuando los participantes han purgado con tabaco el sábado por la mañana, durante la ceremonia de ayahuasca del sábado por la noche los vómitos son prácticamente inexistentes.

7.2.2.2. Las técnicas de expulsión de ‘energías negativas’

Si la purga puede considerarse un tipo de interacción a distancia entre el curandero y las ‘energías negativas’, las terapias individuales (cf. epígrafe 5.4.5.) que lleva a cabo en la parte final del ‘trabajo’ con ayahuasca, una vez que los participantes ya han podido ‘limpiarse’ de gran parte de su ‘cochinada’, implican un tipo de interacción cara a cara con estas ‘energías’ de polaridad ética negativa. Cuando el chamán sienta frente a sí a un participante, tiene ante sí un ‘cuerpo’ que podría ser descrito, siguiendo a Viveiros de Castro (2012:113), como un “ensamblaje de afectos” o “formas de ser que constituyen un habitus”, entendiendo por ‘afectos’ no emociones, sentimientos o sensaciones, sino un “conjuntos de capacidades, disposiciones, e inclinaciones”, que constituyen “una manera preconsciente de ser y actuar en el mundo” (Santos-Granero, 2012:188). Ahora bien, el curandero trata de individualizar y objetivar como personas (‘personhood’) ese manojo (‘bundle’) o mezcla (‘blending’) de afectos, bajo formas energéticas, para tratar de extraer o ‘despegar’ las ‘energías negativas’ residuales, y para traer ‘energías’ sanadoras y de ‘luz’ a sus ‘cuerpos’.

La estrategia en la interacción con estas entidades es doble: en primer lugar, el chamán trata de ‘sentir’ a la persona que tiene frente a sí. Para ello, a veces, Aquiles hace beber un poco de agua al participante, y luego bebe él, con objeto de abrir un ‘canal’ de comunicación entre ambos. Ricardo puede dar un poco de tabaco para que lo ‘perciba’ el participante por la nariz, o rapé de tabaco, y a continuación él hace lo mismo. Como

las terapias se efectúan hacia el final de la ceremonia, puede que el chamán no sienta la 'fuerza' de la ayahuasca, necesaria tanto para percibir al participante como para extraer o 'despegar' las 'energías negativas', y en ese caso puede tomar un poco de ayahuasca. Aun así, puede que el chamán no sienta las 'energías negativas' del participante por hallarse ocultas en los 'cuerpos'. En estos casos, Ricardo puede emplear collares de semillas, o algún otro objeto análogo, que agita rítmicamente sobre el participante con objeto de hacer aflorar esas 'energías' ocultas. En algunos casos esas 'energías negativas', que están ubicadas en la profundidad de los 'cuerpos', se las describe no como 'ocultas' sino como 'dormidas'. Según Ricardo, estas 'energías dormidas' se podrían asimilar al material inconsciente que se activa con la ayahuasca, haciendo que se ponga a 'vibrar'. Según Ricardo,

la planta abre y despierta algo que está dormido dentro de tu cuerpo, tanto emocionalmente, espiritualmente, en el inconsciente. Entonces hace vibrar todo eso (...). Puede ser una energía del pasado. Puede ser una energía que está dentro de tu cuerpo que está adormecido, que tú necesitas que eso pueda liberarse de esa energía. (Ricardo)

Posteriormente, una vez que se manifiestan esas 'energías' en forma de 'bichos', que pueden percibirse con la vista, el olfato, o como una sensación táctil, el chamán realiza una primera limpieza soplando perfume sobre el participante. También puede emplear sahumerios, quemando, por ejemplo, hojas de cedro o romero. Así se van 'despegando' las 'energías' más superficiales. Las 'energías negativas' están 'alimentadas' desde el exterior de la persona por 'hilos' que se manifiestan como hilos rodeando la parte superior del cuerpo, y especialmente la cabeza, como una red o telaraña de finos hilos de luz, o como una malla, que son las ideas y pensamientos que rodean el cuerpo de la persona. Estos 'hilos' se cortan mediante el *sasank*, la *shacapa*, o con plumas, que se pasan sobre el cuerpo del participante, y luego se sacuden con brío como quien quita el polvo de un plumero. La limpieza más potente, que se reserva para el final de la terapia, es el soplado de tabaco, que no sólo tiene la capacidad de expulsar 'energías negativas', sino que, una vez 'higienizado' el participante, permite 'sellar' o 'cerrar' sus 'cuerpos' energéticos, soplando tabaco sobre puntos concretos del cuerpo físico: manos, pecho,

espalda y coronilla. Este ‘sellado’ a veces es calificado como un *arkana*, que consiste en proporcionar al participante, mediante el soplo de humo de tabaco de un mapacho previamente icarado con este fin, una ‘malla energética’ que rodea sus ‘cuerpos’ protegiéndolos de la intrusión de malas ‘energías’ (cf. Luna, 1986:90). Tras este sellado concluye para el participante su ‘trabajo’ en la ceremonia. Como se puede apreciar, en el tratamiento terapéutico que efectúan los chamanes en las ceremonias de ayahuasca, el diagnóstico y la aplicación de los procedimientos terapéuticos se da simultáneamente (cf. Csordas y Kleinman, 1996:4).

De manera excepcional el chamán entra en contacto físico con el participante, como cuando realiza una ‘chupada’, consistente en posar su boca sobre el cuerpo del participante, generalmente en la zona del abdomen, y succionar para ‘extraer’ una ‘energía negativa’. Esta técnica es excepcional, dado que el chamán procura seguir una estrategia terapéutica consistente en interactuar con las ‘fuerzas negativas’ a distancia, y sólo cuando el participante ya ha ‘limpiado’ parte de sus ‘cochinadas’, el curandero puede emplear técnicas más personalizadas, y que implican una mayor proximidad física del chamán con el participante. Cuanta mayor es la proximidad física, mayor es el riesgo para el chamán de verse afectado por alguna de las ‘energía negativas’ presente en los ‘cuerpos’ del participante. La ‘chupada’ implica un riesgo alto para el chamán de que penetre en su propio cuerpo la ‘energía’ que trata de extraer del participante, y acabar dañado.

7.3. La intencionalidad en la interacción y mediación con el mundo espiritual

Si definí el término chamán como aquella persona que tiene capacidad para interactuar con el mundo de los ‘espíritus’, es decir, que posee una *agencia espiritual* (cf. epígrafe 1.2.), el *curandero* sería aquel chamán que interactúa con ‘energías’ de polaridad ética positiva o neutra, *para* beneficio del otro; y *brujo* sería aquel chamán que interactúa con ‘energías’ de polaridad ética negativa o neutra, *para* su propio beneficio. En este sentido, el curandero podría definirse como el chamán que tiene una polaridad ética positiva, y

el brujo como el que tiene una polaridad ética negativa. Expresado así, parece que carece de sentido analizar la intención del chamán, dado que viene prefijada según se lo califique de curandero o brujo. Ahora bien, el problema en la práctica chamánica, tal como señala Ernesto (cf. epígrafe 6.3.), es que los que ‘están metidos’ en la brujería se autodenominan curanderos, y, efectivamente, en ocasiones pueden realizar sanaciones. Por ello, el brujo es inherentemente ambivalente (cf. epígrafe 3.3.). La intención declarada de los chamanes altoamazónicos es, por lo general, trabajar para el bien, pero como saben bien los chamanes, y ya señalé más arriba, uno no puede fiarse de las apariencias. La intención no declarada del chamán no se manifiesta, muchas veces, hasta que no se presenta una situación concreta, y a veces ni si quiera así podemos tener total certeza ante qué tipo de chamán estamos. Lo único que podría afirmarse es que un curandero nunca actuará bajo una polaridad ética negativa, y el brujo puede actuar, aparentemente, desde una polaridad ética positiva, pero con vistas a mantener un poder de polaridad ética negativa. En este epígrafe me centro en el fundamento último de las motivaciones que mueven al chamán a actuar, en el que trato de aportar un análisis que permita una cierta comprensión de la noción de intencionalidad desde la perspectiva chamánica.

Según Pizarro, “la función teórica del concepto de interacción es (...) la de un mediador entre las características individuales y las grupales, la de instrumento analítico que permite efectuar la transición entre conducta individual y los hechos colectivos.” (Pizarro, 1998:177). Si aplicamos el concepto de interacción a la práctica chamánica, sería más preciso afirmar que en las ceremonias de ayahuasca el chamán interactúa cara a cara con ‘energías’ concretas, y media con el grupo humano, a veces como grupo, y otras de manera individual. Las características de la interacción (y de la mediación) pueden explicarse, como señala Pizarro (1998:171), según los valores que orientan las acciones de los individuos. Estos valores son “modelos culturales de ciertos grandes principios morales de conducta”, y “creencias morales fundadas en la experiencia” (Sanmartín, 2000:130). Del texto de Sanmartín se desprende que la traducción de experiencias a principios morales se produce a través de modelos culturales que actúan como troquel de la experiencia, haciendo que se llegue a la convicción “de que esas son las formas correctas de hacer las cosas, de que esa manera de hacerlas es buena, es

práctica, resulta funcionalmente bien adaptada para todos o, al menos, para aquellos propósitos que coordinan el conjunto de la co-actividad social”, llegándose así a valores como el de libertad, igualdad, justicia, solidaridad, etc. (Sanmartín, 2000:130). Sin embargo, las características de la interacción del chamán no se explican por valores o principios morales, como sí puede serlo en el caso del sacerdote (cf. epígrafe 3.3.). La ambivalencia del chamán no obedece a que jerarquice de manera variable sus principios morales, sino al hecho de que de un chamán concreto no se pueda afirmar, *a priori*, cuál es su polaridad ética, dado que esta polaridad no tiene necesariamente relación con sus ideas acerca de lo que es bueno o deseable: El chamán puede desear ser un curandero, pero seguir finalmente un camino de brujo; o viceversa, una persona que se hace chamán, por ejemplo, para vengarse de alguien, y descubre su vocación curandera. Cuál sea la polaridad ética del chamán obedecería a cómo funciona el mundo espiritual, y a la doble condición energética que posee el ser humano, la de ser ‘luz’ y ‘oscuridad’.

Cabe preguntarse cuál es la relevancia de la noción de intencionalidad, no sólo cuando calificamos a un chamán como curandero o brujo, sino además cuando se considera que el chamán interactúa con unas fuerzas impersonales con las que no puede relacionarse ‘con la intención de’ (cf. Ricoeur, 1990:52), dado que el poder de estas fuerzas excede inmensamente el poder de cualquier ser humano. En este sentido, y en la medida de mi comprensión de la práctica chamánica, podría afirmarse que la intencionalidad se manifiesta de manera más profunda a través de la noción de polaridad ética del chamán, es decir, en su intención de ‘hacer presente’ una ‘energía’ de una polaridad ética determinada, que en el modo en que interactúa y media. Al menos este parece ser el punto de vista de los chamanes, para los cuales lo relevante en su trabajo no se encuentra en su capacidad de ‘ver’ o ‘sentir’ un mundo que es invisible para la mayoría de los seres humanos, ni su capacidad para interactuar con los ‘espíritus’ o ‘energías’. Para los chamanes, esta capacidad la puede adquirir cualquier persona que se lo proponga, pues la chamanidad es algo inherente al ser humano. Cualquier persona podría, si tiene voluntad de aprender, adquirir una cosmovisión animista de la realidad, y aprender técnicas chamánicas. *Para los curanderos la práctica chamánica no supone tanto un problema de interacción, como de intencionalidad.* No es tanto un

problema de trabajar con lo invisible, como un problema de no dejar de trabajar nunca para el bien.

Cuando un curandero hace presente en la ceremonia de ayahuasca una fuerza impersonal de polaridad ética positiva, o invoca el 'espíritu' de una planta que ha dietado con una intención sanadora, trata de hacer llegar esa 'vibración alta', esa 'luz', ese bienestar, a los participantes, adquiriendo la condición de lo que podríamos denominar como un 'canal' o un 'medio' (ser 'hombre' y 'medicina' al mismo tiempo) por el cual el mundo espiritual se deja sentir en la ceremonia. Este 'canal' no es neutro, sino que está filtrado por la intencionalidad del chamán. A diferencia de otro tipo de trances, como los "trances de canalización" (Hughes, 1991:162), en los que el medium o la persona poseída son básicamente un canal de comunicación (Lewis, 1971:15; Klimo, 1993:259; Sánchez-Carretero, 2005), y suele estar asociado a la amnesia en mayor o menor grado (Winkelman 1986:193; Ferrándiz, 2004:100), el chamán (casi) siempre conserva una agencia y una intencionalidad propias en su mediación entre el mundo espiritual y los participantes de la ceremonia, y es consciente en todo momento de lo que sucede en los diversos planos de la realidad (cf. epígrafe 3.2.2.).

La formación del chamán a través de las dietas se orienta a abrir y fortalecer ese 'canal' con el mundo espiritual, y al mismo tiempo lograr que su interacción con los 'espíritus' y con los seres humanos esté limpia de consecuencias no intencionales. Para el curandero, su problema consiste en 'luchar' contra el 'mal' sin hacer el 'mal', en tener, en palabras de Josep, "una intención limpia, clara", y en no utilizar las 'plantas maestras' como fuente de poder personal. Estas cuestiones se ponen de manifiesto en el encuentro de chamanes indígenas (*taitas*, *sinchis*, *curacas* y *payés*) de la amazonia colombiana (Inga, Cofán, Siona, Kamsá, Coreguaje, Tatuyo y Carijona), todos ellos "médicos indígenas yageceros [ayahuasqueros]", que tiene lugar en Yurayaco (Colombia) en 1999, con el objetivo de elaborar un "código de ética médica" al que denominan "el pensamiento de los mayores" (UMIYAC, 2000). En este texto se dice de manera clara que

“Para nosotros el problema como médicos indígenas no es el trabajo sobre las cosas visibles o invisibles. En ambos casos, nuestro compromiso ético es trabajar siempre para el bien y con el bien, tanto en las prácticas con las cosas visibles como con las invisibles.” (UMIYAC, 2000:19)

Los taitas hablan de quienes, reconociendo la existencia de esta polaridad, dicen poder trabajar con todo tipo de ‘energías’. A este respecto, en “el pensamiento de los mayores” señalan que

“Muchos de nuestros hermanos indígenas, médicos o charlatanes, dicen que tienen sabiduría para trabajar con el bien y con el mal. Pero sabemos, por lo que nos han enseñado, que esto no es posible. O se trabaja por el bien y para el bien o se trabaja por el mal y para el mal. Es imposible trabajar al mismo tiempo para el bien y para el mal.” (UMIYAC, 2000:18)

No todos los chamanes con los que he trabajado reconocen esta dualidad bien/mal de los ‘espíritus’ o ‘fuerzas’. Leopoldo afirma que todo depende de cómo el individuo se relaciona con la ‘energía’; que la realidad está compuesta por muchas caras, como un poliedro, y que el conocimiento es complejidad. Un chamán mestizo colombiano con el que conversé, pero no con el que llegué a compartir una ceremonia, consideraba que Dios y el Diablo eran la misma cosa, y que él trabajaba en la ‘totalidad’, que ‘todo era sagrado’. Los curanderos con los que he trabajado opinan en su mayoría, no obstante, como los *taitas* colombianos: En las prácticas chamánicas existe el ‘bien’ y el ‘mal’, y desdibujar la polaridad ética de las ‘energías’ es una estrategia para desdibujar la polaridad ética del propio chamán. Determinar la polaridad ética de un chamán es complejo, incluso para los propios chamanes.

Los chamanes interactúan con los ‘espíritus’, pero apenas conocemos los términos y las condiciones en los que se establece la cooperación entre unos y otros, qué es objeto de negociación, si se ‘firman’ contratos, y cuáles son sus cláusulas, etc. A continuación trataré de mostrar algunas características que conforman esta interacción intencional del chamán con el mundo espiritual.

7.3.1. Cómo se forma la intención

La formación del chamán altoamazónico puede describirse como un proceso en el que a lo largo de sucesivos periodos liminares, que se dan principalmente a lo largo de las dietas, va adquiriendo un nuevo estado, en los que la naturaleza del aprendiz va cambiando, no tratándose “de una mera adquisición de conocimiento, sino de un cambio ontológico” (Turner, 1967:113), en el que en un momento dado al chamán se le presenta la disyuntiva de ser curandero o brujo (Vila i Tronchoni, 2007:168), un rasgo de ambigüedad moral que no está presente en la consagración del sacerdote.

Durante las dietas el aprendiz de chamán empieza a adquirir un conocimiento de cómo funciona el mundo espiritual, y a medida que aprende va adquiriendo de manera gradual *poder*, un poder que podemos definir como capacidad de interacción, o agencia espiritual. En la medida en que el aprendiz adquiere poder, debe aprender en la misma medida a tener *autocontrol*. En la gestión de la relación entre poder y autocontrol, ya va formando su intención. Los chamanes y sus maestros, así como diversos autores, señalan que llegar a ser brujo es un camino más rápido y sencillo que el de llegar a ser curandero. Aquiles comenta que, según Juan Flores, ‘en cinco años haces un brujo, pero necesitas veinte años para hacer un curandero’. Según los informantes de Luna, “la hechicería pega más rápido que la medicina” (Luna, 1986:116, en español en el original), ya que, según don Emilio, uno de los informantes de Luna, durante el periodo de aprendizaje los ‘espíritus’ de las plantas ofrecen al aprendiz, en primer lugar, grandes poderes y dones con los que poder dañar a otros. Si el aprendiz es débil, los aceptará y se volverá un brujo; los dones que permiten sanar se ofrecen más tarde (Luna, 1986:116). Por tanto, si el aprendiz está ansioso por adquirir poder, empezará a aceptar dones de los ‘espíritus’ que lo van polarizando negativamente. En algunos casos, además, el aprendiz solicita o acepta el ofrecimiento de su maestro de ingerir su *mariri* (una condensación del poder del chamán en forma, por lo general, de flema) (cf. Luna, 1986:110-115), y si el maestro es brujo, el aprendiz ingerirá esa ‘energía’, haciéndola suya.

A lo largo de las dietas, y fuera de ellas, se pone a prueba la fuerza de voluntad del aprendiz mediante la observancia de prescripciones que debe seguir, y su capacidad de autocontrol sobre sus malos pensamientos y sus malas emociones, así como de su deseo de querer poner a prueba los poderes que siente que va adquiriendo. El aprendiz se siente fuerte y capaz de lograr cualquier cosa que se proponga, sólo depende de su voluntad y de su deseo. Para Ricardo, su relación con sus ‘energías’ (*tsentsak*) forma parte de una educación de la mente y del corazón, es decir, de los pensamientos y de las emociones (los *tsentsak* son ‘energías’ que pueden ser usadas para el bien o para el mal). Ricardo compara las ‘energías’ presentes en su cuerpo a una casa con niños a los que hay que educar. El *uwishín* debe controlar los arrebatos y los caprichos de los ‘niños’ (sus ‘energías’) en todo momento, y tener autocontrol para invocar y activar las ‘energías’ bajo la intencionalidad adecuada. De actuar impulsivamente, se convertiría en un brujo. A mayor poder, más intensas son las pruebas, y más exigente debe ser el autocontrol. Como decía Ricardo (cf. epígrafe 4.2.3.), “ese espíritu [los *tsentsak*] tiene que ser educado con la mente y el corazón y el cuerpo, entonces, si no están educados..., aunque yo soy un buen *uwishín*, es transformando [transforma] lo que es la persona, si no lo controlan mis energías, no lo cuidan muy bien, va a ser un desastre” (cf. Overing-Kaplan, 1984b:340-341, sobre la ‘domesticación’ de estas ‘energías’ entre los Piaroa). Como señalaba en el epígrafe 4.2.3. acerca de la formación de Ricardo como *uwishín*, el autocontrol debe extenderse incluso a los sueños que se tienen, y al orden que debe tenerse en todas las cosas, especialmente con la alimentación. Ricardo menciona cómo el periodo de formación es muy delicado, pues la polaridad ética del aprendiz puede cambiar por un hecho aparentemente tan poco relacionado con su voluntad como el hecho de que un niño sea picado por una serpiente cerca del lugar donde dieta el futuro *uwishín*, pues la serpiente no es sino el propio ‘espíritu’ del aprendiz.

W.T. y Josep coinciden en señalar cómo en un momento dado de su formación, de manera explícita se les da a elegir conscientemente cuál es su intención como chamanes, algo que no se da sino tras un largo proceso de aprendizaje. W.T., por ejemplo, no quería ser curandero, sino policía, pero dietando, con catorce o quince años de edad,

entendía las cosas que iban a pasar (...) Cuando tú sigues trabajando duro con las plantas, estás así dietando un mes, dos meses, sueñas si la planta es para ti, si tú vas a hacer algo en la vida, si vas a ser un curandero o curandera. (W.T.)

Entonces, como señala W.T., llega un momento en el que “en el campo espiritual, cuando entras en una etapa en la que vas a empezar a recibir poderes, uno tiene que escoger qué camino quiere”:

Es como si te vas ahora a un restaurante y pides una comida, te da una carta, yo quiero de aquí (...) ¡compras! Así te ponen así en tus sueños, las dietas, escoger cuál quieres. Tú ya sabes cuales quieres, (pero) ahí te (va a) hacer ver las dos cosas, por eso en la amazonia hay gentes que apelan a cosas malas: Si tú quieres ser malero, eliges ser malero. (W.T.)

Esta es una prueba de las tres que, según W.T., hay que atravesar: “Cuando tú pruebas la medicina, son tres pruebas que te hacen. Si de esas tres pruebas pasas dos, ya puedes..., manejas tus cosas sin temor a nada”. Josep describe este momento en el aprendizaje de una manera similar. Estando en una ceremonia de ayahuasca se le presenta

“una bella mujer de larga melena rubia, vestida de blanco y de exultantes y enormes ojos verdes. La mujer extendió las manos hacia delante y me mostró dos enormes llaves que, por lo oxidadas que estaban, parecían muy antiguas.

- Escoge una –dijo-. Con ésta –prosiguió mientras hacía ostentación de la que llevaba en la derecha-, serás un buen curandero; con ésta otra –y alzó un poco la mano izquierda-, serás un brujo poderoso. Tú eliges”.

Mi vista y mi conciencia se dirigieron hacia la llave de la mano derecha. Y la de la mano izquierda desapareció.” (Josep)

Esta elección, como señala Josep, se hace desde la ‘conciencia’. La conciencia de lo que uno es no se encuentra en la cabeza, sino en las entrañas, no es una decisión que se medite, no es una cuestión de buena voluntad, o de querer ser lo que uno cree que debería ser. La formación lleva al aprendiz de chamán a sus límites personales, en los que aflora su verdadera ‘naturaleza’, es decir, su polaridad ética, y en su decisión no influyen consideraciones morales. Por ejemplo, el aprendiz puede desear ser curandero, y por ello se justifica a sí mismo esa ambición por desear poder que siente (‘yo quiero tener poder para sanar a mis semejantes’), pero en el momento de la elección coge la llave de la mano izquierda, que concede poder, pero al mismo tiempo le vuelve un brujo. Es, como dice W.T., una ‘prueba’.

El curandero, sin embargo, a pesar de haber pasado la prueba, y dado que sigue adquiriendo poder, debe seguir aumentando su autocontrol. Entre los chamanes suele mencionarse que el alcohol (cf. Luna, 1986:117), el sexo, y el dinero, son los tres peligros que acechan al curandero en todo momento, y que le pueden llevar a cambiar su intención, y volverse un brujo, es decir, alguien que trabaja para uno mismo y no para los demás. En una ocasión V.C. menciona que ser chamán es algo que está en los “genes espirituales”. Pero parece necesario algo más. A veces, muy de tarde en tarde, charlando con algún chamán surge en la conversación, de manera implícita, la noción de ‘ley espiritual’. No se trata de leyes divinas, dictadas por Dios, sino que se asemejan más a las leyes de la Naturaleza. Son como verdades que el chamán toma como principios explicativos del funcionamiento del mundo espiritual, y al ser ‘leyes’, son impersonales y actúan mecánicamente. Una de estas leyes es la del ‘merecimiento’, que mencionan todos los chamanes estudiados con los que he conversado, que recuerda a las nociones de mérito y gracia. Además de querer ser chamán, el aprendiz debe ganarse el ‘merecimiento’, y finalmente que se le conceda el don para curar y volverse un ‘hombre-medicina’, una denominación que roza lo poético para designar a alguien al que se considera que su sola presencia es capaz de sanar. La mera presencia de un curandero dirigiendo una ceremonia de ayahuasca es sanadora en sí misma, porque la ‘energía’ que mueve en la sala tiene esa polaridad ética.

Alguno de los chamanes con los que he trabajado formulan lo que se podría denominar como *ética curandera**, que podría aproximarse a la noción de una moral normativa. En una ocasión Nak acude con su esposa y su bebé a una ceremonia de *natem* (ayahuasca) dirigida por Ricardo. Llegado el momento de la terapia, Nak se sitúa frente a Ricardo, y este, de manera excepcional, toma de su mesa-altar, y se coloca alrededor de su cabeza, la *tawasap*, la cinta que recibe un shuar cuando es reconocido como líder y *unishín* por su comunidad. A continuación, Ricardo le dirige unas palabras acerca de las condiciones para ser un buen *unishín*, que se resumen en dos principios: no mentir y no robar. Así, Ricardo introduce la ética andina en la ceremonia, el “*Ama sua, ama llulla, ama k'ella* (no robes, no mientas, no seas holgazán)” (Caravantes, 2008:31), que le comunica ceremonialmente a su colega europeo para su conocimiento. La interpretación de las palabras de Ricardo en un contexto espiritual podría ser la siguiente: no mentir implica no embaucar a los participantes en las ceremonias de ayahuasca diciéndoles lo que quieren oír, aprovechándose de sus carencias personales. ‘No robar’ no consiste en no sustraer los objetos materiales de los participantes que acuden a una ceremonia de ayahuasca. Robar en el mundo espiritual consistiría en apropiarse de la ‘energía’ ajena y alimentar la propia, lo que se traduce, a efectos prácticos, en que los participantes van debilitándose y enfermando, y el brujo aumenta su energía vital. En contextos chamánicos, y también psiconáuticos, se emplea la expresión de ‘vampiros energéticos’, que describe gráficamente este tipo de robo (cf. epígrafe 7.1.5.). Para Josep, la ética chamánica se resume en que o se está para servir a la gente, o para servirse de ella, no hay término medio. El curandero trabaja en beneficio de los otros, el brujo en beneficio propio.

7.3.2. El curandero como mediador

Los curanderos no atribuyen su capacidad de interacción, mediación y sanación a un poder personal, sino a un poder que son capaces de canalizar gracias a las dietas con las ‘plantas maestras’. O dicho de otro modo, el chamán sí tiene o siente un poder personal, pero en el caso del curandero su autocontrol le lleva, paradójicamente y a diferencia del brujo, a no usarlo, no ponerlo a prueba. Su poder estriba en controlar su

poder personal y ser un ‘simple’ intermediario entre las fuerzas espirituales y los participantes. Esta actitud no debe confundirse con la pasividad, sino en hacer no haciendo, es decir, ser un ‘canal’ limpio y claro de las fuerzas invocadas desde una polaridad ética positiva. Es por lo que Ernesto afirma que “yo no hago nada”, que “todas las curaciones vienen de Dios”, definiéndose a sí mismo como “puro aire”. Amek lo define en términos informáticos como “terminales de ordenador conectados con el gran servidor central, que es Dios”. Carlos, en su ícaro “ya llegan, ya llegan”, describe “en tiempo real” las entidades sanadoras que van llegando a la ceremonia (cf. epígrafe 5.4.2.). El curandero que está actuando como ‘canal’ de una ‘energía’ sanadora siente, en palabras de Ricardo, que trabaja en equipo con las fuerzas espirituales, con sus ‘espíritus’ ayudantes o auxiliares, y esas ‘energías’ que están curando al paciente están curando al mismo tiempo al curandero, al ‘canal’ por donde fluyen. Dado que lo que hace el curandero es precisamente ‘no hacer nada’, es por lo que dice Ricardo que su trabajo es algo sencillo. Ricardo siente el gusto de ver, desde otro plano, desde otra realidad, cómo la persona que está vomitando está curándose, sanándose, y no sólo eso,

cuando ves tú a esa persona te ves a ti también, y eres parte del equipo de ese momento, de que tú a través de las terapias que tú estas haciendo también te da esa fuerza de que tú también estás sanándote de esa manera, eso es importante también. (Ricardo)

Así, se comprende que Josep afirme que él hace sus trabajos “por egoísmo”, porque cuando acaba una ceremonia se siente “lleno de energía”. El poder del curandero se encontraría, por tanto, en su capacidad para ser un ‘canal’, y un ‘canal limpio’. El curandero debe mantener unas pautas de ‘limpieza’ permanentes, porque al igual que le sucede al cuerpo físico, el cuerpo espiritual se ‘ensucia’ y se ‘embarra’, algo que puede ocurrir, según Ernesto, no sólo a través de pensamientos y acciones inadecuados, sino también se puede ‘pecar’ con los ojos, el olfato y el oído. El trabajo del curandero es más exigente que el del brujo porque el primero trabaja con fuerzas del ‘alto astral’, con energías de mayor ‘vibración’, con entidades luminosas. Cuanta más alta es la ‘vibración’ de la entidad invocada, mayor debe ser la limpieza del ‘canal’. El curandero debe tener el cuerpo físico bien depurado y purgado, su “historia personal” debe

tenerla “bien tramitada”, su vocación de servicio debe ser sincera. Si, por el contrario, descuida la alimentación, organiza ceremonias por satisfacer su propia vanidad o ‘ego’, en las ceremonias busca seducir mujeres, manipular a los participantes para que se vuelvan dependientes de su persona y así servirse de ellos o ellas, trata de sanar cosas que él mismo no ha sanado, se convierte, en definitiva, en un ‘canal sucio’. Al chamán que está ‘sucio’ y trata de invocar e interactuar con ‘fuerzas elevadas’ le puede suceder que se ponga a vomitar en la propia ceremonia, se tenga que tumbar y no aguante dirigir el ‘trabajo’, o se tenga que ausentar de la sala para que le baje la ‘mareación’. Corre el riesgo de sufrir una importante desestructuración psicológica, un ‘alocamiento’, pudiendo llegar, en opinión de los curanderos, a la muerte física por no poder soportar la intensidad de la ‘energía’.

Hacer presente o ausente una ‘fuerza’, invocar, expulsar, y mediar para hacer ‘sentir’ ‘energías’ o ‘espíritus’ a los participantes en las ceremonias de ayahuasca, son actos espirituales que también tienen un componente intelectual y emocional. El curandero ‘siente’ y piensa qué debe hacer a lo largo de una ceremonia. Este ‘qué debe hacer’ se refiere a qué energías conviene invocar y cuáles expulsar, y en qué momento. La técnica más habitual del chamán para interactuar con los ‘espíritus’ o ‘energías’, y con los participantes, son los procedimientos terapéuticos mencionados en los epígrafes 5.4.5. y 7.2. Por tanto, habría que matizar la afirmación de Ernesto de que el chamán no hace nada. La intención del chamán sería clave en las ceremonias, porque condiciona el tipo de ‘energías’ que hace presente y que canaliza. Para Leopoldo, “nuestra atención es lo que dirige nuestra energía”, y para Josep es claro: “la energía sigue al pensamiento”. Los ‘efectos’ de la ayahuasca dependen de la intención del que convida.

7.4. Los resultados terapéuticos de las ceremonias de ayahuasca

En este último epígrafe previo a las conclusiones generales reflexiono acerca de qué puede considerarse como resultado terapéutico de las ceremonias de ayahuasca, y de la posibilidad de extrapolar estas reflexiones al ámbito de otras prácticas espirituales,

como podrían ser el amplio y abigarrado conjunto de prácticas que caen bajo distintas etiquetas, como las de Nueva Era, o Medicinas Alternativas y Complementarias.

Al tratar de analizar los resultados terapéuticos de las ceremonias de ayahuasca a través de lo que ponen de manifiesto los participantes, tanto en la ronda de presentaciones o propósitos (cf. epígrafe 5.3.1.), como en la ronda de integración (cf. epígrafe 5.4.6.), se están analizando procesos similares a los que pudieron vivir los propios chamanes en su proceso inicial de chamanización. Los chamanes no se consideran personas con cualidades distintas de las que poseen los que participan en las ceremonias (ello no significa, obviamente, que todos puedan o deban llegar a ser chamanes). Para Josep, en la vida todos vamos subiendo por una escalera, y aquellos que se encuentran en los peldaños superiores ayudan a los que se encuentran por debajo, y así, unos a otros, nos vamos ayudando para ir ascendiendo por esa escala que lleva al conocimiento de lo que es ser un ser humano. Y a este conocimiento se llega por innumerables caminos, y la práctica chamánica no es más que uno de ellos.

Si en biomedicina el tratamiento terapéutico se orienta a la resolución de procesos de salud/enfermedad, en la práctica chamánica el curanderismo se orienta a la resolución de procesos de sanación/aflicción. Como señalaba en el epígrafe 3.6., en la biomedicina los resultados terapéuticos se determinan en un punto concreto designado como el fin del proceso terapéutico. En este punto se observa si los procedimientos terapéuticos han producido cambios, positivos o negativos, en los síntomas, patología o funcionalidad de las personas (Csordas y Kleinman, 1996:9). En las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, al igual que en las prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactivas, cuyos objetivos terapéuticos son semejantes (cf. epígrafe 4.3.4.), el *resultado terapéutico positivo* sería aquel que logra iniciar en el participante un proceso de cambio, largo en el tiempo, orientado al bienestar de la persona (cf. Grof, 1980:144). Como señalaba Csordas (1983:348), los procesos de transformación en rituales de sanación constan de tres fases: una fase en la que la persona se persuade de la capacidad sanadora del ritual, una fase en la que se persuade de la eficacia sanadora, y una fase en la que la persona se persuade de la necesidad de hacer cambios en su vida.

Este proceso es gradual e incremental (Csordas, 1983:363; 1994:72), y puede implicar “crisis psicoespirituales”, o “emergencias espirituales”, que bien integradas pueden dar como resultado una curación emocional y psicosomática (Grof, 1980:11), y llevar a experimentar un estado de paz interior (Ferguson, 1980:410-411; Csordas, 1983:363; Csordas, 1994:241; Heelas, 1996:75). Por el contrario, un *resultado terapéutico negativo* podría describirse como la reacción patológica al contacto con el mundo espiritual, que en ocasiones es calificado, en el ámbito psicoterapéutico, de brote psicótico. A lo largo de las decenas de ceremonias de ayahuasca en las que he participado (cf. tabla nº2), he podido observar en cuatro ocasiones casos que, tal vez, podrían calificarse de brotes psicóticos, que han remitido durante el propio ‘trabajo’ con la ayahuasca, y he tenido información de dos casos que han requerido de varios días para que remitieran. Pero no conozco, a día de hoy, ningún caso de un brote psicótico irreversible derivado de la ingestión de ayahuasca. Bien es cierto que hay un grupo indeterminado de participantes que acuden a ceremonias en una sola ocasión, y no vuelven a participar, y de los que no existe información, así como de un incipiente aumento de ‘facilitadores’ que dirigen ceremonias de ayahuasca en España sin un conocimiento y una formación adecuados, que desconocen las técnicas necesarias para afrontar complicaciones que pudieran surgir durante los ‘trabajos’.

Los procesos de sanación/aflicción inducidos por los ‘efectos’ de la ayahuasca exceden el propio marco spatiotemporal de la ceremonia. Cuando una persona empieza a acudir a ceremonias de ayahuasca con cierta regularidad, la fase postliminar de una ceremonia se va transformando paulatinamente en la fase preliminar de la siguiente ceremonia. Esta concatenación de procesos van obrando una transformación terapéutica, que va más allá del evento terapéutico concreto, y empieza a manifestarse en la vida de las personas como un proceso social y experiencial, en el que el proceso terapéutico conecta con la vida cotidiana, y con toda la gama de procesos sociales que constituyen el mundo del ser humano (Csordas y Kleinman, 1996:20).

Ahora bien, ¿cómo pueden caracterizarse estos procesos de sanación/aflicción? Los procesos que se activan bajo los ‘efectos’ de la ayahuasca podrían ser descritos, en su conjunto, como de ruptura con lo conocido, y de una nueva reorganización de la visión

del mundo. Los participantes experimentan paulatinamente cómo se fragmenta su concepción de sí mismos (como *un* cuerpo físico y *una* personalidad), para resignificar su identidad de seres humanos como cuerpos físico habitado de ‘energías’ que conforman otros ‘cuerpos’ (‘ya no sé quién soy’), con los que pueden interactuar de manera insospechada. A través de sucesivas ceremonias van adquiriendo herramientas para obrar unos cambios en sus vidas que ignoraban que pudieran darse, o, más bien, que *creían* que era imposible que pudieran darse. Es decir, el participante se empodera de su propia vida, y empieza, tímidamente, a tomar las riendas de sí mismo. El precio es la transformación personal, jalonada de vómitos. Las expectativas e ideas preconcebidas que tienen los participantes acerca de lo que va a pasar en la ceremonia de ayahuasca van disminuyendo hasta desaparecer, y van siendo sustituidas por propósitos y objetivos que pueden ir desde el deseo inicial de “matar el ego”, porque es identificado por algunos participantes como aquello que les impide experimentar la plenitud del trance, a desarrollar un sentido de responsabilidad frente a la propia vida, desde otro punto de vista.

Al tiempo que los ‘efectos’ de la ayahuasca descompone al individuo en un “nudo de relaciones” (Le Breton, 1990:24), tanto desde un punto de vista intrapersonal (como conjunto de ‘cuerpos’ y ‘energías’), interpersonal (como resultado de un conjunto de relaciones sociales), o con el medio ambiente, los ‘efectos’ de la ayahuasca permiten reorganizar y reconectar este nudo de relaciones a través de la experiencia de múltiples y pequeñas *uniones* (‘pequeñas’ si las comparamos con las uniones descritas como místicas), a muy distintos niveles, permitiendo resignificar la noción de persona desde una perspectiva holística, es decir, a partir de una cosmovisión animista de tipo energético de la realidad.

Para mostrar la poliédrica y variada manifestación de estas pequeñas uniones analizaré un fragmento de las entrevistas que realicé entre abril y junio de 2006 a seis personas que habían tomado ayahuasca de forma regular con Dácio Mingrone. Empleé un cuestionario cerrado con cuarenta preguntas abiertas (cf. epígrafe 2.3.), cuyo ítem 19 era: “¿En qué cambió tu vida -si la cambió en algo- haber tomado ayahuasca?”. Analizando las

respuestas de los informantes a este ítem se observa que en todas ellas aflora una idea común que gira en torno a la noción de *unión*, manifestada de muy variadas maneras.

Un informante, varón, nacido alrededor de 1966, dueño de un bar en un barrio céntrico de Madrid, manifiesta la idea de unión como la experiencia de una voz interior que identifica como Dios:

La ayahuasca sí te da la posibilidad de que abre con mayor fuerza esa voz interna que lo sabe todo y lo conoce todo y a eso es a lo que podríamos, *a lo que yo podría llamar Dios*: una voz que calma, que es paciente, que entiende lo que realmente necesitas, ¿no? Entonces, la importancia de la ayahuasca es que te produce ese acceso, a esa voz, a *esa voz que uno lleva siempre dentro*, que no viene de fuera, no viene..., yo creo que..., uno lleva a Dios en sí mismo ¡Claro, la cuestión es encontrar esa voz! ¿no? Y esto..., la ayahuasca es un medio más de encontrarla, ¿no?

Un informante, varón, nacido en 1970, diseñador gráfico, manifiesta la idea de unión como 'hermandad' (distinta de la de 'amistad'), como la fuerza que vincula a todos los miembros de una comunidad indígena:

Cambiaría porque ha definido mucho mi..., mi... , mi idea de la hermandad, más que de la amistad, que es una idea que..., eh... Creo más en la hermandad que en la amistad. No sé si..., explicarlo es un poco difícil, eh..., es el *bond*, es la unión con la gente que tomamos ayahuasca y luego ya, desde luego, te tiñe permanentemente la manera que tienes de ver las cosas. (...) Yo creo que es muy muy importante *el sentido de la comunidad que crea la ayahuasca*, y en eso no creo, estoy seguro que no me equivoco porque eso es lo que... ¡Eso es lo que yo entendí realmente con la ayahuasca de la fuerza de la comunidad en los indígenas! y, eh..., no creo que se pueda entender. Yo esto lo he hablado con Pedro C., eh..., este antropólogo autodidacta de las etnias minoritarias de China que alguna vez se lo dije: tú no... nunca entenderás la..., el..., el *la unión que existe en una sociedad indígena* si no te tomas un enteógeno. O sea, el compartir con

alguien esa experiencia realmente *crea una unión* que no se puede entender, es imposible entender de otra manera. Se puede describir pero no se puede entender. (...) Tiene esas dos facetas, el..., *la unión, el vínculo de la comunidad* y el otro es el decirles cómo está el tiempo, ¿no?, cómo..., cómo viene el tiempo, qué es lo que va a pasar en el futuro, y cómo guiarles en ese sentido, de decirles qué es lo que va a venir para que ellos se preparen y ayudarles a prepararse a ello.

Un matrimonio, ambos jubilados, él psicólogo y ella empleada de la Compañía Telefónica Nacional de España (actualmente Movistar), señalan la noción de unión a través de la idea de empatía: ella lo describe como el afecto que une a los compañeros de ‘viaje’; él habla de la faceta de relación con los demás, y que la empatía dentro del grupo que toma ayahuasca (mientras las personas se hallan bajo sus efectos) es tan fuerte, que es frecuente hablar de la existencia de ‘telepatía’.

ELLA: *el afecto*, te presenta [la ayahuasca] bastante el afecto hacia tus compañeros... de viaje

ÉL: Sí..., hombre...Yo creo que la ayahuasca tiene dos facetas, dos vertientes muy claramente definidas pero que es la misma cosa en el fondo, ¿no?, que es la introspección, la capacidad de entrar en tu propio psiquismo, el pasar por esta muerte simbólica, pero que a fin de cuentas una experiencia que puede ser casi literalmente de muerte. Yo en mi caso además estuve en una que fue mortal de necesidad, y *luego estaba la parte de relación con los demás* que apuntabas tú [su esposa] (...) incluso la ayahuasca se la vino a llamar en algún momento cuando se la descubrió ‘*telepathina*’, y se le atribuye propiedades pseudo..., para mí pseudotelepáticas, pero que la gente toma como telepáticas, que hace, pues, que haya una mayor comunicabilidad

ELLA: Sin necesidad de hablar...

ÉL: Sin necesidad de hablar, y tal.

ELLA: Gestos que haces, que el otro está esperando, y tú no sabes que lo está esperando

ÉL: claro...

ELLA: pero tú haces un gesto y....

ÉL: sí, *hay una compenetración muy fuerte* que puede dar incluso la sensación de ser telepática

ELLA: sí...

ÉL: que yo no creo que lo séa, pero que sí lo puede llegar a parecer, ¿no?

ELLA: y te salen respuestas que no esperas, o sea, las respuestas no ahí... excepcionales, sino la más sencilla y dices: '¿por qué ha pasado ésto?, ¿por qué ha pasado ésto?' Tomas ayahuasca, y al cabo del tiempo, psss, ¡ahhhh!, o sea, te ilumina, un poco, esa sensación, sí, también es perceptible.

Una informante, mujer, nacida alrededor de 1958, psicóloga, señala la noción de unión a través de la idea de 'comunidad':

(...) *la comunión con los demás...* Yo..., mi tendencia es al aislamiento, entonces en la ayahuasca podía experimentar el otro polo, *el sentirte unida con otra persona* sin que tenga que mediar ningún esfuerzo, simplemente porque..., porque es así.

Otro informante, varón, nacido en 1955, periodista y escritor, señala la noción de unión a través de la idea de fusión:

Bueno, eh..., por una vez sentirse qué es, que *eres parte de un cosmos*, de una cosa en la que está todo conectado, *que la vida está hecha de energía y de materia, y que es la*

misma cosa y que todo alienta no sé si es una especie de sentimiento o de divinidad o de sentimiento de..., no sé, de la serenidad, o de qué.

Este informante señala otra variante de la idea de unión como identidad compartida, que se descubre por la capacidad de ‘autoanálisis’ que induce la ayahuasca:

Es una herramienta de autoanálisis, una herramienta de poder muy poderosa te permite además hacerlo con humor cosa que es bastante atractiva, ¿no?, porque claro, en el momento en que *te quitas la careta y que te das cuenta que igual que tú es toda la humanidad* y que todo el mundo tienes sus defectos, sus vicios, sus... tendencias, sus pequeñas miserias ¿no?, y te das cuenta de que eso en realidad es una tontería, y que lo importante de la vida son otras cosas, y otras sensaciones, y cuando te desprendes de ese ego, en fin...

Esta noción de unión que se experimenta en las ceremonias de ayahuasca también se describe en prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactiva, como en la psicoterapia con LSD. Grof señala cómo los sujetos superan un sentimiento de separación y alienación respecto al mundo, que es reemplazado por un sentimiento de pertenencia al proceso de la vida, proporcionándoles una visión holística del mundo que les lleva a una mayor conciencia ecológica, “y la necesidad de vivir en básica armonía con el medio ambiente”. Grof también menciona cómo los sujetos desarrollan “un «realismo trascendental» que ve el lado oscuro y el lado luminoso del universo como dos componentes intrínsecos e inseparables, en el sentido del *yin* y el *yang* taoístas.” Según Grof, “el objetivo no es eliminar los elementos negativos de la vida, sino desarrollar una actitud que abarcaría afirmativamente el universo tal y como es en su compleja dialéctica cósmica.” (Grof, 1980:244-246). Estas nociones de unión e interconexión holística aparecen recurrentemente asociadas no sólo a prácticas relacionadas con sustancias psicoactivas, sino también a las vertientes místicas de las grandes religiones (Martín Velasco, 1999:322-324), a las espiritualidades orientales (*samadhi*, *satori*, etc.), al movimiento Nueva Era, y a las Medicinas Alternativas y Complementarias (cf. Ferguson, 1980:361 y ss.; Heelas, 1996:226; Idoyaga, 2005:124).

Durante el propio 'trabajo' de ayahuasca se abren y cierran una serie de procesos de aprendizaje y desaprendizaje de patrones mentales (cerebro) y emocionales (corazón), y en el periodo de tiempo que media entre una ceremonia y otra se dan nuevos procesos de sanación/aflicción (cf. epígrafe 5.5.). Estos procesos de sanación pueden entenderse como procesos cognitivos mediante los cuales el participante va siendo consciente de manera gradual de su naturaleza energética o espiritual, y a medida que va integrando este conocimiento (el de que todo está relacionado con todo, porque todo es 'energía' o 'espíritu'), va sanando. Según se va participando en ceremonias de ayahuasca, los diversos procesos de sanación/aflicción se van entretrejiendo, generando un *metaproceso de espiritualización* cuyo resultado en la vida cotidiana es percibido por los participantes como la consecución de un mayor bienestar, y una comprensión más ajustada de la noción de sanación, no como curación física, sino como sanación espiritual. Este metaproceso de espiritualización que inician los participantes, si el resultado terapéutico de las ceremonias es positivo, estaría orientado hacia la experiencia de la unidad, y sería un *proyecto de vida*, que carecería propiamente de un punto final. Un proceso vital en el que el participante va descubriendo la conexión que existe entre todas las cosas, como es la conexión ascendente que debe darse entre vientre (instintos), corazón (emociones), y consciencia (lo mental), la conexión existente entre el participante y las demás personas, empezando por su familia, y la conexión entre el participante y el mundo que le rodea.

Este metaproceso de espiritualización es inherentemente transgresor con los órdenes clasificatorios de la Modernidad (Cornejo y Blázquez, 2013:12), puesto que desborda las prácticas terapéutico-espirituales concretas, pero al mismo tiempo las reconfigura a todas ellas como *complementarias* entre sí. Autores como Brian Morris consideran que esta tendencia a equiparar el 'chamanismo' con la psicología junguiana, con el misticismo, o con una rama de la "filosofía perenne", todo ello dentro de una vaga "unidad numinosa", le parece "inútil y engañoso, y tiende a pasar por encima de distinciones ontológicas, así como de sus *diversos contextos sociales y culturales*?" (Morris, 2006:36. Cursiva añadida). Morris da signos de ese prurito de los antropólogos por rechazar aquellos planteamientos que tienden a resaltar las semejanzas antes que las diferencias, más aún si estas semejanzas parecen comprometer el principio

antropológico de la diversidad humana social y cultural, como ya señalé al mencionar la construcción étnica de la identidad de los pueblos originarios amazónicos (cf. epígrafe 3.6.3.1.), o la resistencia de Idoyaga a agrupar la medicina religiosa, la tradicional y la alternativa bajo una única denominación holística debido a que “se trata de ofertas que no van dirigidas ni son seleccionadas por el mismo tipo de usuario y *forman parte de tradiciones culturales diferentes.*” (Idoyaga, 2005:124. Cursiva añadida) (cf. epígrafe 3.6.), aun cuando todas ellas tengan en común, y sea central en ellas, el abordaje holístico de la salud, y la idea de energía.

Los chamanes curanderos con los que he trabajado orientan su práctica a buscar la sanación de las personas *en su vida cotidiana*, y su objetivo no es que los participantes alcancen la ‘iluminación’, aun cuando emplean medios de inducir estados no ordinarios de consciencia tan efectivos como la ayahuasca, y otro gran número de plantas. Para ‘evolucionar’ y ‘crecer’ espiritualmente, y para no quedarse ‘estancado’, al participante en las ceremonias de ayahuasca le conviene, en opinión de Josep, complementar esta práctica con otras prácticas espirituales, que abren otro tipo de procesos de sanación/aflicción. Es decir, el metaproceso de espiritualización implica una búsqueda, y seguir un *itinerario terapéutico-espiritual*. Estos posibles itinerarios son innumerables, porque, como señala Josep, los seres humanos somos muy diversos. Siguiendo el símil de la escalera como camino de sanación y transformación, cada persona se halla en un peldaño distinto de esa larga escalera que lleva a hacerse consciente de la naturaleza espiritual o energética del ser humano. A los pies de esa escalera se encontrarían las personas que sólo conciben la enfermedad como un malfuncionamiento bioquímico del cuerpo físico, y sólo ‘creen’ en la cirugía y en la farmacología. Según se asciende peldaño a peldaño, la persona empieza a considerar concepciones psicosomáticas de la enfermedad; y a medida que asciende va adquiriendo una perspectiva más holística de la salud y la enfermedad. Así, los procesos de salud/enfermedad pasan a ser concebidos, gradualmente, como procesos de sanación/aflicción, hasta adquirir sus vidas, hipotéticamente, el sentido de un metaproceso de espiritualización. La existencia de prácticas como las denominadas de Nueva Era, y las asociadas a medicinas tradicionales, alternativas y complementarias, pueden entenderse como una condición necesaria para poder desarrollar este metaproceso. Es decir, se requiere de una

diversidad de prácticas, para atender la diversidad de seres humanos, y que estas prácticas sean *complementarias* entre sí. Al igual que el tabaco y la ayahuasca se complementan entre sí, haciendo cada planta su propio trabajo energético (cf. epígrafe 7.2.2.1.), se puede considerar que cada práctica espiritual realiza un tipo de trabajo espiritual concreto, y todas las prácticas espirituales se pueden complementar unas a otras.

Hay quienes podrían considerar que esta idea de un metaproceso de espiritualización, que se daría a lo largo de toda una vida, y que implicaría seguir un complejo itinerario terapéutico-espiritual, no es posible, porque el medio holístico carece de un único paradigma. Así, para Bowman (1999:183) la “sanación holística”, que describe como aquella que considera “cuerpo, mente y espíritu como un paquete”, carece de este único paradigma de lo que es trastorno (‘illness’), sanación y cura, como parece desprenderse del hecho de que tanto clientes como terapeutas negocian constantemente a qué se refieren estos términos.

Considero que este paradigma que echa en falta Bowman sería, precisamente, este metaproceso de espiritualización, que subyace, en mi opinión, a los múltiples itinerarios terapéutico-espirituales, cuya comprensión se daría de manera difusa, sobreentendida, o intuita, y de cuya existencia no serían conscientes muchos de los actores de un medio holístico que abarcaría desde un fisioterapeuta hasta un lama tibetano. La negociación que menciona Bowman entre los profesionales y sus clientes no sería sino una *búsqueda compartida* entre unos y otros, para tratar de descubrir, o de definir con mayor precisión, cuál sería el *sentido* de esos procesos de sanación/aflicción. Hipotéticamente, estos procesos estarían orientados a hacer conscientes a las personas de que el ser humano no es un cuerpo espiritualizado, sino de un espíritu encarnado.

Para los chamanes, una gran mayoría de los terapeutas que trabajan con ‘energías’ desconocen, o sólo conocen muy superficialmente, cómo ‘funciona’ el mundo espiritual, cuáles son sus ‘leyes’, cuáles son sus exigencias formativas, y de transformación personal. Este desconocimiento de lo que es la espiritualidad afecta, desde el punto de vista de los chamanes, a terapeutas, a sus clientes, y en general, a la

cultura occidental. Por ejemplo, los occidentales que viajan a la selva peruana en busca de chamanes, consideran que el verdadero chamán es ante todo sanador (Fotiou, 2010b:200). Los occidentales parecen percibir únicamente la vertiente terapéutica y de crecimiento personal de la práctica chamánica, y rechazan la idea de que el chamán que les ha dirigido la ceremonia de ayahuasca sea un brujo, o la idea de que existen espíritus intrínsecamente nefastos (Stuckrad, 2002:774-775; Whitehead, 2004:398). Según Mabit, los occidentales consideran que la brujería no les afecta porque no creen en ella (Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:234), ni siquiera los profesionales que trabajan con técnicas terapéuticas energéticas asociadas a la Nueva Era. Así, muchos terapeutas (y sus clientes) ‘creen’ que espiritualidad y sanación son sinónimos. Los terapeutas desconocen la existencia de diversas polaridades éticas, que afectan no sólo a las ‘energías’ con las que ellos o ellas trabajan, sino también a las propias personas que trabajan como terapeutas; desconocen la importancia de la intención; y por último, desconocen cómo protegerse de las ‘energías negativas’ de los clientes o pacientes, y cómo ‘transmutarlas’ para mantenerse sanos y ‘limpios’. Con frecuencia los chamanes mencionan a quienes practican técnicas como el reiki (terapia basada en la imposición de manos), o quienes practican la canalización de ‘energías’, en las que, por ignorancia, se vinculan a entidades del ‘bajo astral’ creyendo que se están conectando con guías espirituales, ángeles, o ‘maestros antiguos’ (es decir, entidades del ‘astral superior’) (Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:234), y acaban enfermando ellos mismos (o sus clientes).

Los procesos de sanación/aflicción que se dan en las ceremonias de ayahuasca son sanadores en la medida en que permiten al participante tomar las riendas de su propia vida, e ir transformándola, peldaño a peldaño. En este sentido, se puede concluir que la sanación *exige* un cambio de cosmovisión. A diferencia del medicamento (que puede curar sin que la persona sea consciente de ello), la medicina de la ayahuasca puede sanar en la medida en que la persona es consciente de su propio proceso de sanación. En la medida en que la persona va transformando su cosmovisión, e integrando este conocimiento de hacia dónde se dirige, va sintiéndose mejor, porque va entendiendo cuál es su lugar en la vida, a qué ha venido, cuál es su ‘misión’, va entendiendo su ‘sentido’, y esta comprensión es sanadora en sí misma, aunque el cuerpo físico esté

enfermo. Expresiones como 'transformación interior', 'crecimiento personal', 'evolución de la consciencia', el 'camino del corazón', 'autorrealización', 'autoactualización', etc., no son sino metáforas que describe este metaproceso por el que las personas van siendo conscientes, gradualmente, de su condición espiritual. Por tanto, se puede concluir que el proceso de sanación/aflicción de la persona *es* el proceso de comprensión de la realidad desde una ontología monista de tipo espiritual-energético; que el proceso de sanación, y el proceso cognitivo de comprensión de la naturaleza espiritual o energética del ser humano, son uno y el mismo, un proceso formado por múltiples procesos que es lo que denomino como el metaproceso de espiritualización. Parafraseando a Juvenal, la sanación es conocimiento, y el precio del conocimiento es la transformación personal. Desde la perspectiva chamánica, todos desean la salud, pero muy pocos la sanación; todos quieren saber, nadie pagar el precio.

Las prácticas chamánicas altoamazónicas en España ofrecen claves para la comprensión de la 'nueva' espiritualidad como un fenómeno al que no se califica de preanimista o animista, sino de holístico; en el que la noción de alma, o de fuerzas tipo *mana* se denominan genéricamente como 'energías' (Idoyaga, 2007:53). Una espiritualidad instrumental orientada al bienestar, una espiritualidad terapéutica, no cúllica; una práctica individual pero no individualista, que trata de desvelar la identidad común última de todo lo existente ('somos energía'), orientada a la sanación en el más-acá y no a la salvación en el más-allá. Las prácticas chamánicas altoamazónicas en España en torno a la ayahuasca muestran que no estamos ante una convergencia entre salud y espiritualidad, sino ante un mismo fenómeno que se muestra con dos caras. El reconocimiento paulatino de la existencia de esa 'escalera' que empieza en la salud y acaba en la espiritualidad, es esa transformación axiológica que, en opinión de Cornejo y Blázquez, "representa una de las mutaciones culturales más relevantes de los últimos tiempos, al menos en la medida en que afecta a dos fuentes de valores y creencias fundamentales, dos fuentes de conocimiento y experiencia que atañen a cuestiones primeras (como la salud) y últimas (como la espiritualidad)" (Cornejo y Blázquez, 2013:26), y que según Townsend (1988:122), tiene la capacidad potencial "de cambiar radicalmente las creencias de la sociedad occidental."

8

Conclusiones

Estas conclusiones se centran en tres cuestiones: la primera, en lo relativo a la definición del objeto de estudio, al método empleado para la producción de datos, y la construcción de un marco teórico con el que justificar la interpretación y análisis del material etnográfico; en segundo lugar, en el estudio de las ceremonias de ayahuasca en España, para tratar de comprender qué hace el chamán durante el ‘trabajo’ con la ayahuasca; en tercer lugar, en la extrapolación de algunas conclusiones derivadas del estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España a las prácticas espirituales, y proponer unos criterios para el estudio de estas prácticas en el marco de lo que podría denominarse una antropología de la espiritualidad.

8.1. Sobre el objeto de estudio, la metodología y el marco teórico

El estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España es relevante por varios motivos. En primer lugar, porque el empleo de ‘plantas maestras’ como la ayahuasca permite un acceso privilegiado a la práctica chamánica y al estudio de su cosmovisión animista. El trance que induce la ayahuasca implica un proceso cognitivo que enseña, en primer lugar, cómo aprender a conocer un mundo que podemos calificar de espiritual, pero que es ajeno a la espiritualidad asociada al modelo religioso hegemónico en occidente. Este conocimiento muestra, de manera paradójica desde un punto de vista occidental, que el hecho de percibir los ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’ en estados de trance *no* es lo relevante en la práctica chamánica, sino la intencionalidad del chamán en su interacción con estas ‘energías’.

Sin duda, las propiedades psicoactivas de la ayahuasca permiten un acceso rápido a la cosmovisión animista, frente a otras técnicas de inducción de estados no ordinarios de consciencia como, por ejemplo, de tipo siberiano, en las que suelen emplear el tambor (Harner, 1988:31-33; Hoppál, 1993:189; Kehoe, 1996:379). Pero esta capacidad de la ayahuasca de inducir estos estados de trance oscurece el sentido último de la práctica chamánica curandera, y de las prácticas espirituales en general, que consistiría en sanar a las personas.

En segundo lugar, el estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España es relevante porque de entre todas las prácticas espirituales existentes, la práctica chamánica es la única que busca, por definición, interactuar y mediar con los ‘espíritus’ o ‘energías’. Dado que para conocer a los ‘espíritus’ no es suficiente con experimentarlos, la interacción y la mediación chamánica parece ser el medio más adecuado para poder alcanzar su conocimiento, y poder en un futuro desarrollar la categoría analítica de *espíritu*, que no deba ir necesariamente entrecomillada.

En tercer lugar, porque es una práctica orientada a procesos de sanación/aflicción, muchos de los cuales se abren y cierran en el curso de una ceremonia de ayahuasca, es decir, son procesos que pueden observarse en un plazo corto de tiempo, frente a otras prácticas espirituales que trabajan en la *longue durée* de toda una vida, en procesos largos y lentos de crecimiento y evolución personales.

En cuarto y último lugar, porque los chamanes altoamazónicos que trabajan en España ya han realizado un trabajo, en mayor o menor medida, de traducción y adaptación de las prácticas aprendidas en la selva al contexto sociocultural español, y cuentan con una mayor capacidad de hacer comprender sus propias acciones que la que pueden poseer sus colegas nativos amazónicos, lo que sin duda constituye una ayuda para el investigador.

Todos los estudios de prácticas religiosas y espirituales se enfrentan al problema de cómo interpretar y representar lo que suele denominarse como lo sobrenatural, algo

que no siempre se ha hecho a partir de las ‘creencias’ de los informantes, sino desde las preconcepciones de los observadores occidentales (Dijk y Pels, 1996:247). Entre los investigadores se dirime con frecuencia la cuestión de quién está más capacitado para estudiar la religión, si un deísta o un ateo (Evans-Pritchard, 1965:35-36, 193), o si ser creyente introduce algún sesgo en la descripción etnográfica, afectando a la calidad de los datos (cf. González Echevarría, 1990:70). Aquí surge el concepto de creencia como la primera de las preconcepciones del investigador que, como señala Stringer (1996:218), es un concepto esencialmente cristiano, siendo “el no creyente quien cree que el creyente cree” (Pouillon, 1979:48, 50-52; cf. Favret-Saada, 2012:45). Ello lleva a introducir la noción de creencia en el estudio de las prácticas espirituales como categoría analítica, así como la distinción entre un ámbito natural y otro sobrenatural. Siguiendo la misma lógica de los que creen en las creencias (de los otros), pero que ellos mismos se declaran no creyentes, habría que plantearse sus no-creencias desde lo que Hufford denomina “la tradición de la «descreencia»” (cf. Sánchez-Carretero, 2008:254), por lo que tanto el ateísta como el fiel podrían ser considerados ‘creyentes’ (Hufford, 1982:48).

No estoy afirmando que el concepto de creencia carezca de validez, al contrario. Lo que señalo (cf. epígrafe 3.3.) es que la experiencia religiosa y la experiencia espiritual son cualitativamente distintas, y que si en el estudio de las prácticas religiosas lo adecuado sería hablar de creencias, en las prácticas espirituales lo adecuado sería hablar de conocimiento. La práctica chamánica, tal como la concibo y tal como la represento en este trabajo, no es una cuestión de creencias sino de conocimiento. El chamán no es el que cree o el que tiene fe, sino el que sabe, el que tiene conocimiento, como se pone de manifiesto en las etimologías de numerosos términos locales para designar a estas figuras. En este sentido, si se me preguntara si soy creyente de los ‘espíritus’, no sabría qué contestar. Como acabo de señalar, concibo las prácticas chamánicas como un asunto cognitivo, y no de creencias.

Ahora bien, en una sociedad dominada por un modelo religioso hegemónico que subsume lo espiritual a lo religioso, plantear la espiritualidad desde el conocimiento, y no desde el relativismo de las creencias tiene, para creyentes y no-creyentes, una dimensión política de la mayor importancia, dado que plantear la existencia de los

‘espíritus’ *parece* implicar, desde este modelo hegemónico, la existencia de ‘Dios’. Esta es una consecuencia que he tratado de evitar a lo largo de todo este trabajo, interpretando el fenómeno espiritual a través de la comprensión obtenida desde la participación radical, distinguiendo experiencia religiosa de experiencia espiritual, y planteando una oposición paradigmática en el estudio de ambas prácticas, para diferenciar nítidamente una ‘Espiritualidad’ de tipo teológico (con mayúsculas), de una ‘espiritualidad’ de tipo ontológico (con minúsculas). Considero que el empleo de la participación radical en el estudio de prácticas espirituales puede suponer un cambio análogo al experimentado en la antropología con la introducción de la observación participante frente al método del ‘butacón’.

Son muchas las publicaciones que tratan el chamanismo, pero muy pocas las que abordan lo que hace el chamán. En esta investigación he tratado de mostrar qué hace el chamán durante el ‘trabajo’ de ayahuasca, y si bien gran parte de su actividad no es observable sino mediante un estado no ordinario de consciencia, y la interpretación y análisis del sentido de sus acciones se basa en una negociación intersubjetiva entre investigador e informante, no por ello he renunciado a buscar un modelo explicativo que me aproximara más al *ideal* científico de ‘verdad’, que es la idea central de la epistemología (Muñoz y Velarde, 2000:567), y el objetivo de toda ciencia. Al menos alcanzar una ‘verdad’ *coherente* desde el paradigma experiencial (cf. Gómez Rodríguez, 2003:125), y contrastable intersubjetivamente mediante la participación radical en los ‘trabajos’ con la ayahuasca. Confío que en un futuro otros antropólogos y antropólogas se inclinen a investigar el ámbito ayahuasquero, o el de las prácticas chamánicas, a pesar del precio que ello implica, y pueda contrastarse el contenido de esta investigación a través de su trabajo de campo.

La intensidad experimentada en el ámbito del trabajo de campo relacionado con sustancias psicoactivas, en el que he empleado el método de la participación radical en un contexto que erróneamente se identifica como religioso, puede transmitir la impresión de que la búsqueda de la verdad científica se traduce en un proceso de conversión, y que esa verdad con minúsculas parece convertirse en la búsqueda de una Verdad con mayúsculas. Parece que nada impide que haya quienes hagan pasar sus

creencias religiosas como verdades espirituales, y, sin embargo, considero que existe una diferencia entre conocimiento espiritual y creencia religiosa, que puede observarse en el hecho de que, tradicionalmente, las corrientes místicas de las grandes religiones reveladas han mantenido una constante tirantez entre el conocimiento de carácter experiencial adquirido a través de la práctica espiritual, calificado de heterodoxo, y el conocimiento doctrinal que ofrecen las instituciones religiosas, socavando su autoridad (Martín Velasco, 1999:281-282). Para distinguir creencias religiosas de conocimiento espiritual es por lo que es tan necesario, en mi opinión, una antropología de la espiritualidad desde la que llevar a cabo un trabajo de campo en el mundo espiritual, y estudiar los ‘espíritus’ como fenómenos naturales (cf. Turner, E., 2010:225).

La fase de escritura de esta Tesis se ha caracterizado por una permanente tensión entre el esfuerzo por representar las prácticas chamánicas desde el punto de vista del chamán (paradigma experiencial), y el modelo interpretativo asociado a un modelo religioso hegemónico (paradigma simbólico-religioso), un modelo que tanto consciente como inconscientemente se me imponía en todo momento cuando trataba de distinguir qué datos eran relevantes y cuáles secundarios, anecdóticos, o simplemente irrelevantes, y cuando procuraba ordenarlos e interpretarlos en relación a un marco teórico. Este modelo hegemónico determina, como he mencionado en varias ocasiones, qué es y qué no es religión, y también qué es y qué no es espiritualidad, y su existencia no ha sido un obstáculo abstracto en la redacción de la Tesis (cf. Díez de Velasco, 2005), sino una dificultad permanente que se ha ido materializando y tomando forma a través de debates teóricos concretos que supuestamente debía abordar, y de conceptos concretos que supuestamente debía emplear como marco teórico en el estudio de las prácticas chamánicas (cf. epígrafe 3.2.1.).

Las objeciones desde el paradigma simbólico-ritual a la definición del objeto de estudio de esta Tesis, y a las premisas explícitas e implícitas en las que se funda, pueden ser múltiples: desde la negación de la validez de la noción de trance, a la negación de la validez de conceptos como el de chamán o chamanismo. Estas objeciones crecen cuando estos términos son aplicados fuera del ámbito siberiano, y más aún cuando son empleados para calificar prácticas de unos europeos a los que se les niega cualquier

legitimidad para representar prácticas chamánicas genuinas. Por ejemplo, hay quien considera que difícilmente puede establecerse de manera analítica una conexión entre tomar ayahuasca en un apartamento de Amsterdam, y hacerlo en un lugar apartado de la selva peruana (Gow, 2004:624). Por extensión, podría afirmarse que no puede existir una conexión teórica entre las ceremonias de ayahuasca que tienen lugar en España y el chamanismo altoamazónico, y que son fenómenos distintos. De ahí mi interés por mostrar el reconocimiento que manifiestan chamanes nativos como Ricardo Awanach, W.T., o Ernesto García (cf. epígrafe 6.3.) hacia el trabajo que realizan sus colegas en España, así como desarrollar la noción de chamanidad como la capacidad que posee todo ser humano para chamanizarse (cf. epígrafe 3.5.1.).

Como alternativa al marco explicativo del paradigma simbólico-ritual presento un esquema conceptual (cf. epígrafe 3.3.) que viene dictado por las exigencias explicativas que nacen de la propia etnografía (capítulos 5 y 6), y no de la *hybris* de un doctorando que subestime el ‘viejo’ método. Una de las conclusiones que se me imponen en la finalización de este trabajo es considerar que la antropología de la religión requeriría de una relectura reflexiva a la luz de la existencia, en mi opinión, de un modelo religioso hegemónico que subyace a la construcción antropológica de la religión, modelo cuya definición más precisa seguramente requiera de futuros trabajos. La alternativa conceptual que propongo (cf. epígrafe 3.3.) se basa en el convencimiento de que para obtener una mejor comprensión de las prácticas chamánicas altoamazónicas, y de las espirituales en general, conviene analizarlas como un tipo de conocimiento y no como un conjunto de creencias, evitando las interpretaciones simbólicas, reemplazando la noción de ritual por la de ceremonial, y distinguiendo radicalmente al sacerdote del chamán como dos figuras basadas en concepciones ontológicas de la realidad distintas, y que desde un punto de vista teórico representan distintos paradigmas, no siendo figuras comparables.

8.2. El ‘trabajo’ con la ayahuasca: la vida como una gran ceremonia de sanación

La descripción de las ceremonias de ayahuasca (capítulo 5) pretende, además de mostrar lo que hace el chamán, definir una estructura ceremonial de referencia, que facilite una labor comparativa con otras descripciones de ceremonias de ayahuasca. El carácter ‘religioso’ que Victor Turner asocia a las ceremonias de estructura tripartita (fase preliminar, liminar, y postliminar), tiene en las ceremonias de ayahuasca una corroboración más allá de toda duda.

Del estudio de la diversidad de ceremonias de ayahuasca pueden extraerse algunas conclusiones, que podrían generalizarse con el objetivo de desarrollar teóricamente una noción de ceremonialismo (cf. epígrafe 3.3.), y ser extrapoladas a otro tipo de prácticas espirituales. La ceremonia podría caracterizarse como un espacio-tiempo dominado por el aquí-y-ahora, orientado hacia el individuo aun cuando la ceremonia sea colectiva, en la que el participante trata de experimentar cómo ‘son’ las cosas, experiencia que posee una determinada capacidad transformadora para el individuo. No en vano, y en concordancia con esta caracterización, la noción de ceremonialismo está asociado en la antropología a las religiones ‘primitivas’, y a determinados momentos de la vida del ‘primitivo’ como son el nacimiento, la pubertad, la guerra, la búsqueda de visión, etc. (cf. Lowie, 1915:229). Así, la noción de ceremonia podría entenderse, en cierto modo, como la noción de ritual tomada desde una perspectiva holística, del mismo modo que hubo que considerar nociones como las de salud y enfermedad, y emplearlas holísticamente como sanación y aflicción (cf. epígrafe 3.6.2.), en el convencimiento de que únicamente a través de categorías analíticas holísticas pueden explicarse adecuadamente las prácticas espirituales.

La noción de ceremonia pone su énfasis en el flujo de la acción antes que en las normas rituales, así como en el carácter transformativo de la fase liminar del proceso ritual. Lo ceremonial es igualmente una actitud que desborda la fase liminar y se extiende a la fase preliminar y postliminar. Así, en la ceremonia de ayahuasca, los días

previos y posteriores a la sesión acaban formando parte de la experiencia. Y lo que es más relevante, en la propia ceremonia de ayahuasca la acción no está determinada por normas prefijadas, sino por la lógica del aquí-y-ahora (cf. Heelas, 2006:46), como señalaba anteriormente. Lo que sucede en las ceremonias posee un carácter de ‘verdad’, en la que lo que allí pasa, ‘es’. En este sentido, la actividad del chamán tiene un carácter esencialmente performativo dado que es él quien guía la ceremonia, un trabajo en el que procura que todo pensamiento y acción sean intencionales (cf. epígrafe 7.3.). Aun cuando no fuera así, la ceremonia, por definición, no falla, y es un espacio-tiempo en el que no existe el error (cf. Weinhold, 2007, para una interpretación etnocéntrica de una ceremonia daimista), dado que en la ceremonia ‘pasa lo que tiene que pasar’ (cf. epígrafe 5.1.). Tal vez por este motivo, entre los participantes parece desarrollarse una actitud ante la vida cotidiana de aceptación de las cosas, y la idea de que las cosas no suceden por casualidad, y que al igual que sucede en la ceremonia, las cosas de la vida son como deben ser. Es por ello que, tal vez, algunos autores asocian esta *visión ceremonial de la vida* con un ‘pachamamismo’ que desmoviliza a los indígenas en su lucha por el desarrollo y el progreso (Portugal, 2011:257), o causa entre los participantes de ceremonias de ayahuasca, de manera análoga, un efecto de “despolitización de los actores sociales” (Amselle, 2015:8).

En efecto, entre los participantes que acuden con regularidad a las ceremonias de ayahuasca puede observarse cómo sus vidas cotidianas se tiñen de una cierta actitud ceremonial, que les lleva a obrar un cambio de hábitos, como el tipo de alimentación, reducción del uso de sustancias ‘de abuso’, un ajuste en su relación con los demás, en su forma de emplear el lenguaje, en su relación con el medio ambiente, cómo afrontar el tratamiento de las enfermedades físicas, etc., cambios que Pelaez (2002:484-487) denomina “indicadores de cura espiritual”. Esta extensión de la noción de ceremonia a la vida cotidiana hace que la cotidianidad adquiera un cierto carácter trascendente del que carecía anteriormente, y se vaya difuminando, de haberla, la dicotomía sagrado/profano asociada al modelo religioso hegemónico, no mediante un proceso de sacralización de lo profano, sino mediante el intento de hacer de cada acto un acto de *consciencia*. Un ejemplo puede ilustrar este proceso de fusión entre lo ‘sagrado’ y lo ‘profano’. Al comienzo de mi trabajo de campo, en 2008, estando en la sede de la

UDV, encontré un cartel pegado en la puerta de un armario de la cocina, que decía: “Lava tu vajilla. Es signo de educación y conciencia”. En un correo electrónico que envió a los ‘mestres’ de la UDV con numerosas preguntas que me habían surgido durante la redacción del trabajo del DEA (López-Pavillard, 2008), una de ellas hacía referencia a ese cartel: “Entiendo -les decía- que el llamamiento a la educación debería ser suficiente. A) ¿Por qué se menciona la conciencia? B) ¿Qué significa tener conciencia? ¿Qué tiene que ver la conciencia con el hecho de lavar los platos?” La respuesta que obtengo es que era un tipo de pregunta para ser formulada *durante* la sesión de vegetal (ayahuasca), es decir, formularla yo en público y recibir la respuesta bajo un estado de trance durante la ceremonia, pues es de esa manera que *lo* entendería. Es decir, el entendimiento de cómo actividades ‘profanas’ como lavar los platos acaban teniendo una vertiente ‘sagrada’ (cf. Teresa de Jesús, 1573:41).

Este proceso de ceremonialización de la vida es lo que describo como ese *continuum* que se establece entre la fase postliminar de una ceremonia de ayahuasca y la fase preliminar de la siguiente ceremonia, de tal modo que los múltiples *procesos de sanación/aflicción* que se experimentan en las distintas ceremonias pueden acabar configurando lo que he denominado un *metaproceso de espiritualización*. En las ceremonias de ayahuasca los participantes van haciéndose conscientes de aquello que les causa malestar a través de procesos de sanación/aflicción que se resuelven mediante el vómito. Luego, en la semana posterior a la ceremonia, pueden sentir con cierta sorpresa que algo ha cambiado, y empiezan a entender lo que suelen repetir los chamanes, y es que el trabajo de verdad empieza al día siguiente de la ceremonia. Los pequeños cambios, a veces insignificantes, causan un sentimiento de comprensión y bienestar, pero especialmente la constatación de que se pueden obrar *cambios*, y que algunos autores lo refieren como empoderamiento (cf. Cornejo y Blázquez, 2013:22). Si el bienestar puede estar asociado a pequeños cambios, desde una perspectiva a largo plazo estos pequeños cambios pueden obrar un proceso de sanación que genera una transformación personal. Es por ello que sostengo que la sanación *exige* un cambio de cosmovisión, y que este cambio de cosmovisión, observado desde un plazo temporal amplio, implica un proceso cognitivo por el que la persona va adquiriendo una ontología monista de tipo espiritual-energético de la realidad. Como señala Luna,

cuando una persona cae enferma y toma una ‘planta maestra’ como planta medicinal, la planta primero le da *salud*, y posteriormente *sabiduría*: “Sabiduría y conocimiento van de la mano. Tratar de adquirir una de ellas –salud o sabiduría– conduce automáticamente a la otra.” (Luna, 1986:159-160). Este proceso de sanación unido a un proceso de transformación cosmovisiva, esa sabiduría a la que hace referencia Luna, es lo que denomino metaproceso de espiritualización, que trata de mostrar que sanación y espiritualidad son una misma cosa.

Otros aspecto a destacar en estas conclusiones finales es el uso indistinto que hacen los chamanes de los términos ‘espíritu’, ‘fuerza’ y ‘energía’, que conecta su discurso con el lenguaje holístico que comparten Nueva Era, y las Medicinas Alternativas y Complementarias. Si a esto le unimos el empleo por parte de los chamanes de pares dicotómicos como luz/oscuridad, vibración alta/vibración baja, sutilidad/densidad, bienestar/malestar, encontramos un discurso que ofrece claves para distinguir esta espiritualidad de la Espiritualidad hegemónica. Por un lado, el empleo de términos como ‘fuerza’, ‘energía’, ‘luz’, o ‘vibración’, muestran que los ‘espíritus’ no son necesariamente antropomorfos. Estos pueden percibirse como figuras humanas, o bien como sombras, o luces; en ocasiones no se perciben visualmente, sino a través del olfato; también se pueden sentir como presiones en el cuerpo; o en forma de sonidos, como diferentes tipos de vibración, zumbidos, o pitidos. Por otro lado, los chamanes no trabajan propiamente con una jerarquía espiritual, similar a una angelología cristiana. Las entidades espirituales o energéticas se clasifican según sus efectos sobre las personas, ya sea de bienestar o malestar, lo que denomino su *polaridad ética*. Los chamanes no distinguen expresamente fuerzas de tipo impersonal tipo *mana*, de ‘espíritus’ como el alma humana, siendo esta una entidad notablemente ausente en el discurso de los chamanes, más aún cuando en la literatura antropológica se suele mencionar su pérdida como una de las causas clásicas de ‘enfermedad’.

Esta perspectiva energética ofrece nuevos abordajes sobre viejas cuestiones, como la distinción entre curandero y brujo. Los curanderos serían aquellos chamanes que trabajan con energías de polaridad positiva y neutra, y brujos aquellos chamanes que trabajan con energías de polaridad negativa o neutra. En este sentido, una conclusión

clave para la comprensión de la práctica chamánica es que para el curandero, lo difícil no es interactuar con lo invisible, sino interactuar intencionalmente en todo momento con una polaridad ética positiva. Es decir, lo relevante en la práctica chamánica es la intención, no la interacción. Y que la intención se forja a través de la dietas (cf. 3.6.3.2.), y del autocontrol (cf. epígrafe 7.3.1.). Y que para ser curandero, además de la intención, se necesita el merecimiento para sanar, algo que, en principio, no parece que dependa exclusivamente de la voluntad del chamán.

Del análisis del conjunto de testimonios de los chamanes se desprende una concepción energética de la realidad que da sentido a las prácticas curanderas que pueden observarse durante las ceremonias de ayahuasca. En primer lugar, una concepción de múltiples ‘cuerpos’, físico, energéticos (mental y emocional), y espiritual, siendo el espiritual sustancialmente distinto de los restantes, y que puede describirse como ‘luz’. Esta ‘luz’ atrae a entidades que carecen de ‘luz’, que penetran o se adhieren a los restantes ‘cuerpos’, dado que son ‘cuerpos abiertos’ y con una superficie ‘porosa’, y que hacen que esa ‘luz’ espiritual se oscurezca. Ello explicaría que el ser humano sea inevitablemente ‘luz’ y ‘oscuridad’, y que el trabajo de ‘limpieza’ espiritual consista en intentar que esa ‘luz’ prevalezca sobre la ‘oscuridad’. Dado que la ‘luz’ del cuerpo espiritual atrae a las entidades ‘oscuras’ es por lo que se dice que la enfermedad siempre tiene un origen espiritual. Si la ‘oscuridad’ no se ‘despega’ o expulsa de los ‘cuerpos’ energéticos mental y emocional, puede ‘densificarse’ y ‘materializarse’ hasta alcanzar el cuerpo físico. Esta es, resumidamente, la cosmovisión con la que trabajan los curanderos altoamazónicos con los que he trabajado.

8.3. Una propuesta de antropología de la espiritualidad

Si bien las prácticas chamánicas altoamazónicas en España es un fenómeno social muy minoritario, considero que algunas conclusiones que se pueden extraer de su estudio pueden ser extrapoladas con provecho al estudio de prácticas más conocidas y generalizadas, como son el conjunto diverso y difuso de prácticas terapéuticas y

espirituales asociadas a la Nueva Era, a las Medicinas Alternativas y Complementarias, y a las llamadas filosofías orientales.

Al antropólogo o antropóloga que desea estudiar la espiritualidad se le puede presentar, en mi opinión, dos grandes dificultades teóricas: en primer lugar, distinguir prácticas religiosas de prácticas espirituales, dado que en los Nuevos Movimientos Religiosos se dan intensas prácticas experienciales, en ocasiones de carácter sanador, pero que en mi opinión no dejan de ser experiencias con un fuerte componente de emocionalidad religiosa. Y en segundo lugar, se presenta la dificultad de distinguir en las prácticas espirituales conductas racionales de conductas irracionales, siendo estas últimas aquellas que desconociesen los elementos básicos que guían la acción en el mundo espiritual (concepción energética de la realidad, poder y conocimiento para interactuar y mediar con las ‘energías’, y la importancia de la intencionalidad).

Si a los seres no-humanos les podemos atribuir un “estado de «cultura»”, y una intersubjetividad (Descola, 2005:199), como paso previo al estudio de dicha ‘cultura’ parece conveniente desarrollar una *metacultura espiritual*, es decir, saber qué cosas debemos aprender acerca de la espiritualidad como paso previo a la adquisición de un conocimiento acerca de los ‘espíritus’, o dicho de otro modo, conocer qué entrenamiento cultural debemos poseer que facilite el aprendizaje de esa otra cultura. La adquisición de esta metacultura (cf. Ellen, 2011; Ellen y Fischer, 2013:12), permitiría hipotéticamente a los antropólogos y antropólogas diseñar con mayor precisión su investigación sobre prácticas espirituales, definiendo con mayor claridad su objeto de estudio, empleando categorías analíticas relevantes, formulando preguntas y extrayendo datos significativos del campo, mediante el empleo de la observación participación y la participación radical.

De manera sumaria, unas posibles pautas para el estudio de estas prácticas serían: en primer lugar, observar en qué grado la práctica está mediada por una o varias figuras centrales, el grado de *institucionalización*, y la existencia o no de enseñanzas de tipo teórico o doctrinal. La inexistencia formal de un clero, o la afirmación de que cada persona debe buscar por sí misma la verdad, no implica una ausencia de mediación. En

segundo lugar, centrar el estudio en la o las *figuras centrales* de la práctica estudiada, y no tanto en los clientes, pacientes, miembros, etc. En tercer lugar, tratar de observar la *polaridad ética* de la figura central, si su conducta es coherente con sus enseñanzas, cuál es el origen de su actividad (enfermedad iniciática, vocación, misión, negocio, don, deseo de servicio, etc.), si posee un perfil carismático (gurú, maestro espiritual, guía, etc.), y si mantiene un grupo estable de personas a su alrededor, cómo se relaciona con el dinero, si busca seducir sexualmente a las personas, y si trata de sanar cosas que él o ella misma no han sanado. Es decir, tratar de identificar su intencionalidad declarada y la no declarada. En cuarto lugar, observar los *efectos* de la práctica en los otros: si se sienten atraídos por la figura central, si se sienten seducidos o desean seducir a la figura central, su estado de salud, si desarrollan un sentido de libertad y desapego, si sienten bienestar o malestar. En quinto lugar, tratar de observar el *tipo de 'espíritus'*, 'fuerzas' o 'energías' que se hallan presentes o se invocan: tipo de fuerzas impersonales, entidades del 'astral' superior o inferior, y tipo de 'energías' de polaridad neutra (objetos del mundo, como los cuatro elementos, plantas y animales, etc.).

A las dificultades de tipo teórico antes mencionadas, se pueden sumar otros condicionantes que pueden obstaculizar el estudio de las prácticas espirituales. Para el estudio de estas prácticas parece conveniente que el antropólogo o antropóloga cuente con una formación adicional previa a su entrada al campo, que le dote de técnicas para poder observar empleando otros sentidos distintos de la vista y el oído (cf. epígrafe 2.2.3.), y para poder integrar las experiencias derivadas de la participación radical sin que le cause un *shock cognitivo*. Otra dificultad derivaría del proceso de transformación personal que considero que se da inevitablemente (y de manera acentuada en este área de estudio) durante el trabajo de campo. Si el investigador cuenta, por lo general, con un plazo de tiempo limitado para desarrollar su investigación, la comprensión del mundo espiritual tiene su propio ritmo, que no puede acelerarse salvo que se corra el riesgo de experimentar un shock cognitivo. Así, el investigador puede verse obligado a interpretar, describir y analizar su objeto de estudio sin haber madurado un criterio personal acerca de la vertiente experiencial de dicho objeto de estudio, impidiendo un correcto proceso de validación intersubjetiva de los datos recogidos. Por último, una dificultad no menor es que la mayor parte de las prácticas espirituales, en la medida en

que no se dan en un contexto institucional, son actividades de pago, lo que puede requerir del investigador una inversión económica importante.

Por último, señalaré algunas ventajas que podrían derivarse del estudio de las prácticas espirituales. La primera de ellas es que nos permitiría adquirir un punto de vista distinto desde el que analizar el modelo religioso hegemónico sobre el que se sostienen numerosos supuestos acerca de la religión y la espiritualidad. Permitiría hacer una relectura de las viejas descripciones etnográficas de las ‘creencias’ de los pueblos ‘primitivos’, recuperando una cosmovisión no dualista, y desde ahí repensar conceptos de la antropología clásica como los de mito, magia, mágico-religioso, superstición, rito, brujería, símbolo, sobrenatural, creencia, etc. Una antropología de la espiritualidad permitiría, en mi opinión, contribuir de manera significativa a la comprensión de las profundas transformaciones sociales que vive la humanidad, porque siendo la realidad una, siendo una la ontología, no puede haber, por definición, un choque entre la perspectiva animista y la de la ciencia occidental, salvo la derivada de la lucha de poder de ciencia y religión por mantener su modelo hegemónico dualista, frente a una cosmovisión animista que exige una descolonización del saber, y por ende del poder y del ser. Hay al menos una afirmación en la que seguramente animistas y naturalistas estarán de acuerdo: ‘todo es energía’, que esconde un problema epistémico similar al que se le presenta a Evans-Pritchard (1956:128 y ss.) cuando los Nuer afirman que los gemelos son una persona, y que son pájaros. Tal vez desde una antropología de la espiritualidad podría contribuirse a resolver esta adivinanza, pero desde una ontología inclusiva de las cosmovisiones animista y dualista.

ANEXO A: LA AYAHUASCA

‘Ayahuasca’ es una palabra quechua compuesta de dos nombres: *Aya-* que significa cadáver de una persona, difunto, y *-Wasca* (quechua del Huallaga) / *-Waska* (quechua norteño) / *-Wascha* (quechua cuzqueño), que significa cuerda, sogá, o bejuco (Wise, 1998; Academia Mayor de la Lengua Quechua, 1995). El término ‘ayahuasca’ hace referencia a una bebida psicoactiva elaborada por lo general mezclando dos plantas originarias de la selva amazónica, el tallo de la liana *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Grisebach) Morton (Malpighiaceae), y las hojas del arbusto *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (Rubiaceae). En Colombia la ayahuasca recibe el nombre de ‘yagé’ o ‘yajé’, y en su elaboración se suele emplea la *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B.Gates (Malpighiaceae) en vez de la *Psychotria viridis*. En Brasil la ayahuasca es conocida como ‘caapi’ (Gates, 1982:113). La ayahuasca se elabora mezclando las plantas en un recipiente con agua, en el que se cuecen durante horas, o en ocasiones se maceran en agua fría (Reichel-Dolmatoff, 1969:333).

El género *Banisteriopsis* es originario del continente americano, y salvo raras excepciones (México subtropical, Paraguay, Argentina) todas las especies se encuentran distribuidas en el área tropical, principalmente en Brasil (Gates, 1982:3). Ejemplares de la especie *B. caapi* pueden encontrarse en Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y la amazonia brasileña (Gates, 1982:113, 117). La expansión del uso de la ayahuasca más allá de la cuenca amazónica ha llevado a intentos por cultivarla fuera de su hábitat natural, pero por lo general con poco éxito debido a las diferencias climáticas (cf. Tucker, 2005). Como consecuencia, el uso de la ayahuasca fuera del área tropical obliga a transportarla desde la selva hasta su destino, sea Europa, Norteamérica o países asiáticos como Japón, siendo objeto de una discutida fiscalización internacional dado que suele contener un compuesto químico, la DMT, que figura en la Lista I del Convenio sobre Sustancias

Psicotrópicas (ONU, 1971; JIFE, 2003), y ésta ha sido la razón alegada para la detención de numerosas personas que la transportaban, tanto en España como en otros países.

En España se puede suponer que la ayahuasca más empleada está elaborada a partir de la *B. caapi* y la *P. viridis*, dado que es el método de elaboración de las iglesias ayahuasqueras. Pero si atendemos a la literatura etnobotánica y la literatura antropológica acerca de la ayahuasca empleada en la cuenca amazónica, encontramos que la ayahuasca es una bebida de una gran variabilidad, tanto botánica como química, de tal forma que lo único que puede afirmarse de ella es que en todos los casos contiene la liana *B. caapi* (Schultes, 1963:150), siendo la *P. viridis* una planta más de los numerosos aditivos de origen vegetal que puede contener.

La variabilidad química es doble, cualitativa y cuantitativa: cualitativa en la medida en la que nos podemos encontrar distintos principios activos procedentes del empleo de plantas de distintas especies botánicas; y cuantitativa en el sentido de que al tratarse de extracciones de plantas, las cantidades de principios activos siempre varía, y desde esta perspectiva se puede afirmar que no existen dos ayahuasca iguales. Si destaco la alta variabilidad de la ayahuasca lo hago para poner en valor otros aspectos relacionados con su uso, como es la importancia del ‘set’ o personalidad del participante en las ceremonias de ayahuasca, y principalmente del ‘setting’ o contexto social de toma (Zinberg, 1984:5; cf. Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011:241). Incidir en la variabilidad de la ayahuasca supone poner en primer plano la práctica chamánica (la práctica psicoterapéutica no es objeto de estudio en este trabajo) en relación a una sustancia cuyos ‘efectos’ en los participantes van más allá de una explicación farmacológica, no dando por hecho la cualidad ‘alucinógena’ atribuida a la ayahuasca como algo dado, en consonancia con un constructo como es el de ‘droga’, frente a la concepción chamánica de la ayahuasca como ‘medicina’, que no induce ‘alucinaciones’ sino ‘visiones’.

1. Variabilidad botánica de la ayahuasca

Si existe la idea generalizada de que la ayahuasca es la bebida elaborada a partir de la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas del arbusto *Psychotri viridis* es debido a que así se elabora la ayahuasca que se bebe como sacramento en las iglesias ayahuasqueras, que han sido el medio más importante de expansión del uso de la ayahuasca en el mundo.

Esta idea generalizada se debe también a los numerosos artículos que estudian aspectos químicos, psicofarmacológicos y neurológicos de la ayahuasca. Por lo general en los propios resúmenes ('abstracts') de estos artículos se da por hecho que la ayahuasca se elabora con las dos plantas antes mencionadas (Callaway, McKenna, Grob, et al., 1999; Riba, Anderer, Morte et al., 2002; Yritia, Riba, Ortuño, et al., 2002; Riba, Rodríguez-Fornells y Barbanoj, 2002; Riba, Anderer, Jane, et al., 2004; Doering-Silveira, Lopez, Grob, et al., 2005; Stuckey, Lawson y Luna, 2005; Ribeiro Barbosa, Giglio y Dalgalarondo, 2005; dos Santos, Landeira-Fernandez, Strassman, et al., 2007; Barbanoj, Riba, Clos, et al., 2008; Halpern, Passie y Ruttenberg, 2008; Barbosa, Cazorla, Giglio, et al., 2009; Salum Pires, Dizioli, Moura, et al., 2009; McLihenny, Riba, Barbanoj, et al., 2011 ; dos Santos, 2011; Barbosa, Mizumoto, Bogenschutz, et al., 2012).

La interacción química que se da entre los principios activos aportados por la *B. caapi* y la *P. viridis* siempre ha despertado el interés de los farmacólogos, y especialmente el principio activo de la *P. viridis*, la DMT, hasta el punto de describir la ayahuasca en base al alcaloide de uno de sus aditivos (Riba, Rodríguez-Fornells, Urbano, et al., 2001; Riba, Anderer, Morte, et al., 2002; dos Santos, Grasa, Valle, et al., 2011; Strassman, Rick y Qualls, 1994). Son raros los estudios que precisan que la DMT presente en la ayahuasca no es sino debido a la presencia de unos aditivos concretos (dos Santos, 2013a:68).

Esta simplificación de la complejidad botánica y química de la ayahuasca seguramente es debida a que muchos de estos estudios se han llevado a cabo en colaboración con las iglesias ayahuasqueras, un medio ideal para realizar estos estudios cuantitativos al aportar una población suficientemente amplia y bien cualificada como sujetos de

investigación, debido a la frecuencia y antigüedad que tienen estos sujetos en el uso de la ayahuasca como sacramento (cf. Bouso, González, Fondevila, et al., 2012).

Desde el punto de vista etnobotánico, la ayahuasca es una bebida mucho más compleja que lo que se desprende de su estudio botánico. Si desde el punto de vista botánico sólo se reconoce una especie de liana, la *B. caapi*, los indígenas, sin embargo, distinguen hasta treinta ‘clases’ de liana, cada una con su nombre nativo, que emplean según sus efectos para distintos propósitos rituales (Schultes, 1986:33-34; Schultes, 1972:34). Según Langdon (1986), los criterios etnobotánicos empleados por los Siona pueden contemplar aspectos extrabotánicos como la edad de la planta, el tipo de poda efectuado, o la parte de la planta empleada. Igualmente tienen en cuenta los efectos visionarios que produce, así como determinadas percepciones auditivas. La “historia particular de la enredadera” es otro elemento que afecta a su clasificación. Por ejemplo, las plantas que posee un chamán pueden ser obtenidas de dos formas: de otro chamán, quien determina la clase y el propósito de la planta, o a través del descubrimiento de yajé silvestre. En el pasado, el comercio de las plantas del yajé unido a sus visiones fue una parte importante en las relaciones intergrupales:

“Desde el momento en que los chamanes se especializaron en cada una de las diferentes visiones, cada chamán que deseaba agrandar su repertorio y consecuentemente su poder debía visitar a otros chamanes para tales propósitos. Una vez adquirido el dominio de las visiones que el otro chamán le mostraba, retornaba frecuentemente con un corte de la planta usada y preparada para enseñar a otros las visiones.” (Langdon, 1986:110-111).

Como menciona Davis (2001:232), “las visiones determinan la clasificación. (...) Cuando una planta se da en canje, pasa con sus visiones específicas. Un siona no puede clasificar una planta sin conocer la historia de su comercio.” El resultado de aplicar estos criterios etnobotánicos es la capacidad de los Siona de distinguir dieciocho ‘clases’ diferentes de enredadera como el *?usebo* (visiones blancas), *weki* (muy fuerte, puede provocar la locura), *?aidu* (cualquier yajé silvestre), *yai* (para ver la casa del jaguar), *watí* (para ver espíritus malignos), etc (Langdon, 1986: 113-114; Schultes, 1972:34). De

cinco clases nativas cuyas muestras fueron enviadas para su identificación botánica, el resultado fue que todas ellas pertenecían a una única especie botánica (Langdon, 1986:109).

En la elaboración de la ayahuasca (*B. caapi*) se pueden añadir otras muchas plantas. Schultes (1972:34) considera aditivo a toda planta añadida a la ayahuasca que no sea la *B. caapi*, y para Luna (1986:159) los aditivos son ilimitados, ya que se está en constante experimentación. En conjunto estas plantas suelen denominarse “plantas maestras” (Luna, 1983, 1986; Chaumeil, 1983:133-135; 1993), “plantas de poder” (Labate y Goulart, 2005), o “plantas con madre” (Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., 2011), y potencian los efectos psicoactivos o bien los efectos eméticos de la ayahuasca.

Rivier y Lindgren (1972:104-105) listan catorce plantas empleadas entre los Sharanahua y los Culina. Schultes y Hofmann (1979:134) hacen una selección de las veintiocho plantas más usadas como aditivos de la ayahuasca. Luna (1983:50-51) menciona 36 de ellas (cf. Luna, 1986:67-71, donde menciona 30, además de otras sustancias), si bien señala que fue testigo del empleo únicamente de la chacruna (*Psychotria viridis*), chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), tabaco (*Nicotiana spp*) y toé (*Brugmansia suaveolens*) (Luna, 1986:159). Lamb y Córdova-Ríos (1985:233-275) mencionan ochenta y una plantas; McKenna, Luna y Towers (1986:84-91) mencionan cincuenta aditivos distintos. Ott (1994:17-28) clasifica los aditivos en no psicoactivos, estimulantes, y psicoactivos, e identifica botánicamente noventa y ocho plantas. Beyer (2009:387-397) menciona ciento cuarenta y una plantas, si bien no todas son ‘plantas maestras’; Jáuregui, Clavo, Jovel, et al., (2011:744-745) mencionan cincuenta y cinco.

Las plantas más empleadas como aditivos de la ayahuasca son la *Psychotria viridis* Ruiz y Pavon (Rubiaceae) (nombre vulgar ‘chacruna’), empleada en áreas de Ecuador, Perú y Brasil; la *Diplopterys cabrerana* (nombre vulgar ‘chagropanga’, ‘yaji’, también identificada como *Banisteriopsis rusbyana*), empleada en áreas de Colombia, Ecuador y Perú; o la *Psychotrya carthaginensis* (Luna, 1986:14, 57-58, 68; Schultes y Raffauf, 1992:38-39).

2. Variabilidad química de la ayahuasca

En un estudio realizado por Callaway, Brito, y Neves (2005) para analizar la concentración de alcaloides en plantas de *B. caapi* y *P. viridis*, se toman treinta y dos muestras de *B. caapi*, y treinta y seis muestras de *P. viridis*, en veintidós puntos repartidos por Brasil el mismo día. Todas las muestras de *B. caapi* contenían cantidades detectables de sus tres principales alcaloides, la harmina, harmalina y tetrahidroharmina (THH), mostrando una “sorprendente uniformidad en todas las muestras” (Callaway, Brito, y Neves, 2005:146). La recogida de muestras de hojas de *P. viridis* se llevó a cabo en un período de veinticuatro horas, desde la medianoche hasta las 9 de la noche del día siguiente, a intervalos de tres horas, para realizar un análisis fitoquímico circadiano. Este estudio arrojó un resultado llamativo: los niveles de DMT aumentan desde la medianoche hasta las seis de la mañana, para descender significativamente de seis a nueve de la mañana, momento en que empieza a aumentar de nuevo hasta alcanzar su máximo a las seis de la tarde, tras lo cual el nivel de DMT desciende bruscamente hasta situarse en su mínimo a las 9 de la noche. También es llamativo que en una muestra de *P. viridis* no se hallaran trazas de DMT (Callaway, Brito, y Neves, 2005:146).

En otro estudio de Callaway (2005) en el que se analiza la concentración de alcaloides en muestras de ayahuasca obtenidas de tres iglesias ayahuasqueras, el Santo Daime, la União do Vegetal (UDV), A Barquinha, y muestras procedentes de los shuar de Ecuador, se observa una gran variabilidad, hallándose incluso en una muestra de la UDV y en otra muestra shuar que carecían por completo de DMT, frente a los 14,15 mg/ml encontrados en una muestra del Santo Daime.

Los estudios analíticos sobre la ayahuasca que se emplea en España proceden del Instituto Nacional de Toxicología, y se realizan sobre muestras obtenidas por la policía y analizadas a instancias judiciales. Un análisis realizado sobre la ayahuasca confiscada a miembros del Santo Daime en el año 2000, la cantidad de DMT presente en siete muestras oscila entre el 0,022% y el 0,087% (López-Pavillard y de las Casas, 2011:368).

En otra analítica realizada en 2008 sobre doce muestras, no se detectó DMT en cuatro de ellas, siendo la cantidad máxima detectada, en una de muestra, de 476,8 mg/L.

3. Estudios sobre la ayahuasca desde el ámbito de las ciencias de la salud

La ayahuasca en su forma de elaboración más extendida (*B. caapi* y *P. viridis*) ha sido objeto de numerosos estudios para analizar su potencial terapéutico. Se han realizado numerosos estudios farmacológicos mediante estudios clínicos en un contexto de laboratorio (Riba, McIlhenny, Valle, Bouso, et al., 2012; dos Santos, Grasa, Valle, et al., 2011; Riba y Barbanoj, 2011), analizando efectos fisiológicos (dos Santos, 2011), farmacodinámicos y farmacocinéticos (cf. Bouso y Riba, 2010, Riba, 2003), así como de tolerancia y potencial de abuso (dos Santos, 2013b; Fábregas, González, Fondevila, et al., 2010).

Se han realizado estudios sobre los efectos psicológicos de la ayahuasca, mediante cuestionarios, tanto estudios longitudinales sobre poblaciones (Bouso, González, Fondevila et al., 2012), como estudios neuropsicológicos (Bouso, Fábregas, Antonijoan et al., 2013; Bouso, 2012), y estudios aplicando técnicas de neuroimagen para detectar la actividad cerebral en sujetos que han ingerido ayahuasca (Araujo, Ribeiro, Cecchi et al., 2011; Riba, Romero, Grasa et al., 2006; Riba, Anderer, Jane et al., 2004).

Las propiedades terapéuticas de la ayahuasca se atribuyen a su acción sobre el cerebro (Bouso, dos Santos, Grob et al., 2014:2), y efectos que induce en ocasiones la ayahuasca, como la náusea, el vómito o la diarrea, se atribuyen a su acción en los canales serotoninérgicos (Callaway, McKenna, Grob, et al., 1999).

También se han publicado recientemente recopilaciones de textos que se centran en las aplicaciones terapéuticas de la ayahuasca (Labate y Cavnar, 2014b; Labate y Bouso, 2013), especialmente en el tratamiento de adicciones (Loizaga-Velder y Verres, 2014; Thomas, Lucas, Capler et al., 2013; Mercante, 2013; Horák, 2013; Dupuis, 2009), o en

el tratamiento de la depresión (Sobiecki, 2013; Anderson, 2012; Osorio, Horta de Macedo, Machado de Sousa et al., 2010).

En España cabe destacar el trabajo pionero de un conjunto de investigadores en torno a la ayahuasca desde el ámbito de las ciencias de la salud, como son las Tesis Doctorales presentadas en la Universitat Autònoma de Barcelona, de Riba (2003), dos Santos (2011), y Bouso (2012).

Por concluir esta somera revisión de los estudios desde las ciencias de la salud de la ayahuasca, y a modo de resumen del estado del conocimiento acerca de sus propiedades terapéuticas, cabe destacar el reciente trabajo publicado por Bouso, González, Fondevila et al (2012), que supone la investigación más completa que se tiene hasta la fecha sobre usuarios de ayahuasca, en el que se concluye que no existen evidencias de abuso de ayahuasca entre los usuarios de la bebida, ni de que desarrollen problemas médicos y psicosociales asociados al consumo habitual de drogas de abuso, siendo, por el contrario, personas bien integradas en sus entornos sociales y familiares, con un ajuste psicosocial tan normalizado como el grupo de control de no usuarios con los que fueron comparados. Tampoco se encontraron evidencias de trastornos neuropsiquiátricos (personalidad y psicopatología), ni deficiencias cognitivas en los grupos de consumidores de ayahuasca estudiados. Tal como concluye el *Informe Técnico sobre la Ayahuasca* (Bouso, dos Santos, Grob et al., 2014:36), dado a conocer en la reciente Conferencia Internacional de la Ayahuasca, que tuvo lugar en Ibiza en septiembre de 2014, “la ayahuasca es una sustancia fisiológica y psicológicamente bastante (sic) segura”.

ANEXO B: MATERIAL AUDIOVISUAL

Ícaros mencionados en el texto accesibles a través del siguiente enlace:

https://www.dropbox.com/sh/3rm9dhvbsayb3m1/AAB_Bk4lO1nlrsgFiWSElW1Ma?dl=0

REF.	CHAMÁN	DUR.	FECHA	ENLACE A CADA ÍCARO
ICÁRO_1	CARLOS	6'34"	25-08-2012	https://www.dropbox.com/s/33n57bk45xla0kp/ICARO_1.mp3?dl=0
ICARO_2	JOSEP	8'18"	22-01-2011	https://www.dropbox.com/s/oe54ttlcvi0dcvy/ICARO_2.wma?dl=0
ICARO_3	FRATER	2'44"	29-05-2010	https://www.dropbox.com/s/r4reznf1mkf2075/ICARO_3.wma?dl=0
ICARO_4	FRATER	4'19"	20-10-2010	https://www.dropbox.com/s/mn801ep98c0w2de/ICARO_4.wma?dl=0
ICARO_5	FRATER	2'36"	20-10-2010	https://www.dropbox.com/s/v5kwe9ayydo9p65/ICARO_5.wma?dl=0
ICARO_6	PABLO	6'39"	20-02-2010	https://www.dropbox.com/s/7ra8f1z92gks0ma/ICARO_6.wma?dl=0
ICARO_7	LEOPOLDO	7'43"	28-11-2008	https://www.dropbox.com/s/yubgm136711u2gh/ICARO_7.wma?dl=0
ICARO_8	RICARDO	1'58"	08-05-2009	https://www.dropbox.com/s/vd7r83r5bb05hcp/ICARO_8.wma?dl=0
ICARO_9	FRATER	16'30"	09-08-2014	https://www.dropbox.com/s/2vvn134dix921cx/ICARO_9.mp3?dl=0

Nota: si no se pueden reproducir los ficheros de audio en línea, descargarlos y reproducirlos desde el ordenador. El primer fichero se encuentra en formato MP3, y los restantes en formato WMA.

GLOSARIO

Agencia espiritual: capacidad para interactuar con el mundo espiritual, y para mediar entre el mundo espiritual y un grupo humano.

Ayahuasca: palabra quechua compuesta de dos nombres: *Aya-* que significa cadáver de una persona, difunto, y *-Wasca* (quechua del Huallaga) / *-Waska* (quechua norteño) / *-Waskha* (quechua cuzqueño), que significa cuerda, sogá, o bejuco (Wise, 1998; Academia Mayor de la Lengua Quechua, 1995). El término ‘ayahuasca’ hace referencia a una bebida psicoactiva elaborada por lo general mezclando dos plantas originarias de la selva amazónica, el tallo de la liana *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Grisebach) Morton (Malpighiaceae), y las hojas del arbusto *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (Rubiaceae). En Colombia la ayahuasca recibe el nombre de ‘yagé’ o ‘yajé’, y en su elaboración se suele emplea la *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B.Gates (Malpighiaceae) en vez de la *Psychotria viridis*. En Brasil la ayahuasca es conocida como ‘caapi’ (Gates, 1982:113). La Iglesia del Santo Daime la denomina *daime*, y la União do Vegetal (UDV) *hoasca* o *vegetal*.

Brujo: chamán que interactúa con ‘energías’ de polaridad ética negativa o neutra, *para* su propio beneficio.

Chamán: categoría analítica de carácter transcultural para referirse a aquellas personas que tienen la capacidad para interactuar y mediar con el mundo de lo que se denomina de manera genérica como ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’.

Chamanidad (‘shamanhood’): Es la cualidad que hace a un individuo ser chamán, y es lo que hace el chamán, y es independiente de una región geográfica concreta, ya sea Siberia, Perú o España, y es independiente de si el chamán es ‘indígena’ u ‘occidental’. Esta noción hace referencia a la dimensión individual, biológica, transcultural, ahistórica, de la actividad del chamán.

Chamanidad amazónica: Hace referencia a los chamanes que emplean técnicas chamánicas empleadas en la cuenca del Amazonas, en torno a plantas psicoactivas y no psicoactivas.

Chamanismo: dimensión colectiva, netamente local, e históricamente contingente de la práctica chamánica.

Chamanismo amazónico: dimensión colectiva de la práctica chamánica que se da en la cuenca del Amazonas. El chamanismo altoamazónico puede subdividirse en tres modalidades: una modalidad originaria o indígena, una vegetalista o mestiza, y una religiosa.

Comandante: en la Iglesia del Santo Daime, quien dirige la ceremonia de ayahuasca.

Conocimiento animista: conocimiento variable que posee un grupo humano del mundo espiritual o energético.

Contexto de inserción: se puede caracterizar como un ámbito de integración ya existente, aunque marginal y subalterno, en el espacio sociocultural dominante, que reúne las condiciones mínimas o necesarias para recibir una práctica foránea, y al mismo tiempo posee la capacidad de ofrecer un marco de interpretación, traducción y adaptación de la práctica foránea al marco local.

Cortar una dieta: técnica para ‘cerrar’ el cuerpo físico y energético del dietante, para que pueda reintegrarse, paulatinamente, a la vida cotidiana, y que no experimente efectos adversos.

Cosmovisión materna: cosmovisión en la que se da la socialización primaria de un individuo.

Cruzarse una dieta: interrupción del proceso de asimilación de las propiedades de la planta, o de cualquier otra sustancia que se esté dietando, pudiendo causar un gran malestar en el dietante. En estos casos, la dieta debe iniciarse de nuevo.

‘Cuerpo’ espiritual: atribución de corporalidad a lo que se identifica como el ‘espíritu’ de una persona, que suele asociarse a una fuerza impersonal.

‘Cuerpos’ energéticos: atribución de corporalidad a las emociones (‘cuerpo’ emocional), y a la actividad psicológica (‘cuerpo’ psicológico), considerando las emociones y la actividad mental como formas de ‘energía’.

Curandero: chamán que interactúa con ‘energías’ de polaridad ética positiva o neutra, *para* beneficio del otro.

Deontología del ‘mal’: normas morales que regirían la reciprocidad negativa, consistente no en dar, sino en tomar, y que podría caracterizar la conducta del brujo.

Dieta: periodo de tiempo de alrededor de una semana, durante el cual el dietante ingiere a diario una determinada planta o conjunto de plantas (u otras sustancias) en condiciones de aislamiento, y bajo restricciones alimentarias y conductuales, con el objetivo de adquirir sus propiedades.

Enteógeno: neologismo acuñado por Ruck, Bigwood, Staples et al. (1979), procedente de la palabra griega *entheos*, cuyo significado etimológico es “dios (*theos*) adentro”, y designa “aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos (...) En un sentido más amplio, el término podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales”.

Espiritualidad: concepción ontológica de la realidad que incluye la existencia de ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’, que podría equivaler a la filosofía Espiritualista denominada por Tylor (1871, vol.I:425) animismo, pero en un sentido amplio, incluyendo bajo este concepto tanto a fuerzas personales como impersonales, y sin entender la noción de ‘espíritu’ como una noción necesariamente derivada de la de alma.

Ética curandera: aproximación a una noción moral de la actividad del chamán.

Facilitador: persona que organiza las ceremonias de ayahuasca a un chamán.

Fuerzas impersonales: ‘espíritus’ o ‘energías’ a las que se le puede atribuir de manera limitada una cualidad de persona (‘personhood’), dado que es una entidad cuya intencionalidad queda limitada por una polaridad ética predeterminada (cualidad semimecánica), y debido a su poder inmanente, no permite al chamán mantener una interacción con dicha ‘energía’ de tú a tú.

Fuerzas personales: ‘espíritus’ o ‘energías’ que poseen agencia, y a las que se les atribuye cualidades humana (‘personhood’).

- Icarar: técnica que emplea el chamán para transmitir mediante el canto una ‘energía’ al mapacho o al perfume, que posteriormente es transferido a los ‘cuerpos’ de la persona mediante el soplado del humo del tabaco o del perfume.
- Ícaro: canciones que cantan los chamanes durante las ceremonias, para mover las ‘energías’. En shuar reciben el nombre de *anent*. En el Santo Daime reciben el nombre de ‘himnos’, y en la UDV de ‘chamadas’. En Perú ícaro se pronuncia como palabra llana, no esdrújula.
- Limpia: procedimiento terapéutico que emplea el chamán para despegar o extraer ‘energías negativas’ de los ‘cuerpos’ de los participantes en las ceremonias de ayahuasca.
- Maestro: chamán en cuya casa o chacra tiene lugar la dieta, determina qué plantas dietar, en qué cantidad, y con qué frecuencia deben tomarse, prepara las plantas, determina la duración de la dieta y, en general, cuida al dietante durante ese periodo de tiempo, pero no lo instruye formalmente.
- Mapacho: cigarro de tabaco empleado en las prácticas chamánicas altoamazónicas.
- Metaproceso de espiritualización: conjunto de procesos de sanación/aflicción que se dan a lo largo de la vida, que puede implicar un itinerario terapéutico-espiritual complejo, por el que la persona va siendo consciente gradualmente de su condición espiritual.
- Modalidad chamánica: prácticas chamánicas altoamazónicas que poseen un carácter propio. Las modalidades descritas son tres: una modalidad originaria, caracterizada por constituirse como un hecho social total; una modalidad vegetalista o mestiza, caracterizada por centrarse en procesos de sanación/aflicción; y una modalidad religiosa, de carácter colectivo, y orientada al perfeccionamiento moral de sus miembros.
- Modelo religioso hegemónico: conjunto de ideas, creencias y valores que determinan socioculturalmente qué es y qué no es religión, e igualmente importante, qué es y qué no es espiritualidad. Este modelo, en el que se subsume la espiritualidad a la religión, se construye históricamente a partir de una concepción dualista de la realidad, de la consolidación del cristianismo como prototipo de la religión en general, y de la ciencia como saber verdadero.

- Neochamanismo: término peyorativo empleado para describir prácticas chamánicas, sin distinguir prácticas chamánicas racionales de las irracionales, o pseudochamánicas.
- Polaridad ética: noción que alude a propiedades físicas en unión de propiedades intencionales, y que trata de expresar la idea de los chamanes acerca de lo que son los ‘espíritus’, ‘fuerzas’ o ‘energías’ en una doble vertiente: según el tipo de efectos que causan, y la intencionalidad con la que son empleados. Así, estas ‘fuerzas’ pueden subdividirse en ‘energías’ de polaridad ética positiva, negativa, o neutra.
- Práctica espiritual: cualquier acción que permite, en mayor o menor grado, adquirir conocimiento de la ontología animista de la realidad.
- Procesos de sanación/aflicción: procesos terapéuticos de carácter holístico, que implican un proceso de transformación personal.
- Purga: uso chamánico de plantas que induce una limpieza de ‘energías negativas’, generalmente mediante el vómito.
- Recibir (un ícaro): medio por el que un chamán aprende un nuevo ícaro, que procedente generalmente de visiones o de sueños.
- Shock cognitivo: experiencia de desestructuración personal derivada de un contacto abrupto con el mundo espiritual.
- Soplada: procedimiento terapéutico que emplea el chamán similar a la limpia, en la que se emplean mapachos y perfumes.
- ‘Trabajo’ (entrecomillado): término que hace referencia al periodo liminar de la ceremonia de ayahuasca, durante el que se sienten los efectos psicoactivos de la ayahuasca.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Mayor de la Lengua Quechua (1995): *Diccionario quechua - español - quechua = Qheswa - español - qheswa simi taque*, Qosqo (Peru): Municipalidad del Qosqo
- Adlam, Robert y Lorne Holyoak (2005): *Shamanism in the postmodern world: A review essay*, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 34(3-4):517-568
- Aguirre Martínez, José Carlos (2000): “Entrevista a Dacio Mingrone”, *El idiota, revista monográfica de ideas*, (1): 255-261
- Alcina Franch, José, Andrés Ciudad Ruiz, y Josefa Iglesias Ponce de León (1980): “El «temazcal» en Mesoamérica: evolución, forma y función”, *Revista Española de Antropología Americana*, 10:93-132, en <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8080110093A/25268> (consultado el 06/04/2015)
- Aldred, Lisa (2000): “Plastic shamans and astroturf Sun Dances: New Age commercialization of Native American spirituality”, *American Indian Quarterly*, 24(3):329-352
- Alekseev, N. A. (1987): “Shamanism among the Turkic Peoples of Siberia. Shamans and their Religious Practices”, en Balzer, Marjorie Mandelstam (Ed.) (1990): *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Armonk: M. E. Sharpe, pp.49-109
- Alexiades, Miguel N. (2000): “El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja”, *Amazonía Peruana*, 14(27):193-213, en http://www.academia.edu/attachments/2001325/download_file (consultado el 05/02/2013)
- ____ (2009a): “Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives - an Introduction”, en Alexiades, Miguel N. (Ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Press, pp.1-43

- ____ (2009b): "Editor's Preface", en Alexiades, Miguel N. (Ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Press, pp.xiii-xviii
- Alexiades, Miguel N. y Daniela M. Peluso (2009): "Plants 'of the Ancestors', Plants 'of the Outsiders': Ese Eja History, Migration and Medicinal Plants", en Alexiades, Miguel N. (Ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Press, pp.220-248
- Almendro, Manuel (2008): *Chamanismo. La vía de la mente nativa*, Barcelona: Kairós
- Álvarez Álvarez, J. Francisco, David Teira Serrano, y Jesús Zamora Bonilla (2005): *Filosofía de las Ciencias Sociales*, Madrid: UNED
- Amselle, Jean-Loup (2015): "La fiebre del ayahuasca en la selva amazónica", *Pukara*, (103):6-8, en <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-103.pdf> (consultado el 5/03/2015)
- Anderson, Brian T. (2012): "Ayahuasca as Antidepressant? Psychedelics and Styles of Reasoning in Psychiatry", *Anthropology of Consciousness*, 23(1):44-59
- Andrade, Afrânio Patrocínio de (1995): *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na união do vegetal*, SP, Brasil: Instituto Metodista de Ensino Superior São Bernardo do Campo, en http://www.neip.info/downloads/afranio/afranio_01.pdf (consultado el 09/05/2008)
- Aranzadi, Juan (2001): *El escudo de Arquíloco*, 2 vols., Madrid: A.Machado Libros
- Araujo DB de, Ribeiro S, Cecchi GA, Carvalho FM, Sanchez TA, Pinto JP, de Martinis BS, Crippa JA, Hallak JE, Santos AC (2011): "Seeing with the Eyes Shut: Neural Basis of Enhanced Imagery Following Ayahuasca Ingestion", *Human Brain Mapping*, 33(11):2550-2560
- Araújo, Wladimir Sena (1997): *Navegando sobre as Águas do Mar Sagrado: História, Cosmologia e Ritual no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, Mestrado em Antropologia Social, Unicamp
- Århem, Kaj (1981): *Makuna Social Organization : A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*, Uppsala: Academiae Upsaliensis

- Atkinson, Jane Monnig (1992): "Shamanisms Today", *Annual Review of Anthropology*, 21:307-330
- Bacigalupo, Ana Mariella (2007): *Shamans of the foye tree : gender, power, and healing among Chilean Mapuche*, Austin: University of Texas Press
- Baer, Gerhard (1992): "The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism", en Langdon, Esther Jean y Gerhard Baer (Eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.79-100
- ____ (1994): *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga: Perú Oriental*, Quito: Ediciones Abya-Yala
- Baer, Roberta D., Susan C. Weller, Juan Carlos González Faraco, y Josefa Feria Martín (2006): "Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXI(1):139-156
- Balogh, Mátyás (2008): "Shamanism in Present-day Mongolia and a Review of Some Related Books - Review Article", *Shaman*, 16(1-2):155-160
- Balzer, Carsten (2002): "Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no «mercado das religioes»", en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, Sao Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.507-537
- ____ (2005): "Ayahuasca rituals in Germany: the first steps of the Brazilian Santo Daime religion in Europe", *Curare - Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie*, 28(1):53-66
- Balzer, Marjorie Mandelstam (1995): "The Poetry of Shamanism", en Harvey, Graham (Ed.) (2003): *Shamanism: A Reader*, London: Routledge, pp.307-323
- ____ (1996): "Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism", *American Anthropologist*, 98(2):305-318.
- Barbanoj, M., J. Riba, S. Clos, S. Giménez, E. Grasa, y S. Romero (2008): "Daytime Ayahuasca Administration Modulates REM and Slow-Wave Sleep in Healthy Volunteers", *Psychopharmacology*, 196(2):315-326
- Barbosa, P.C., Cazorla I.M., Giglio J.S., y Strassman R. (2009): "A Six-Month Prospective Evaluation of Personality Traits, Psychiatric Symptoms and Quality of Life in Ayahuasca-Naïve Subjects", *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(3):205-12

- Barbosa, P.C., Mizumoto S., Bogenschutz M.P., y Strassman R.J. (2012): "Health Status of Ayahuasca Users", *Drug Testing and Analysis*, 4(7-8):601-609
- Barclay Rey de Castro, Frederica (2001): "Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la historiografía andino-amazónica", *Revista de Indias*, 61(223):493-511, en <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/570/637> (consultado el 21/09/2011)
- Barfield, Thomas (Ed.) (1997): *Diccionario de Antropología*, Bellaterra: Barcelona, 2001
- Barham, Bradford y Oliver Coomes (1994): "Wild Rubber: Industrial Organisation and the Microeconomics of Extraction during the Amazon Rubber Boom (1860-1920)", *Journal of Latin American Studies*, 26(1):37-72
- Barley, Nigel (1983): *El antropólogo inocente*, Barcelona: Anagrama, 17ª ed., 2003, trad. María José Rodellar
- Basilov, Vladimir Nikolaevich (1984): "Chosen by the Sipirits", en Balzer, Marjorie Mandelstam (Ed.) (1990): *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Armonk: M. E. Sharpe, pp.3-48
- ____ (1996): "Vestiges of Transvestism in Central Asian Shamanism", en Diószegi, Vilmos y Mihály Hoppál (Eds.) (1996): *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó
- Baud, Sébastien (2008): "L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien", *ethnographiques.org*, 15, en <http://www.ethnographiques.org/IMG/pdf/arBaud.pdf> (consultado el 06/04/2015)
- Beattie, John (1964): *Otras culturas*, México: Fondo de Cultura Económica, 3ª reimp., 1993
- Bell, Catherine M. (2006a): "Ritual", en Segal, Robert A. (Ed.) (2006): *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden: Blackwell Publishing, pp.397-411, en <http://wxy.seu.edu.cn/humanities/sociology/htmledit/uploadfile/system/20100512/20100512212015417.pdf> (consultado el 07/08/2012)
- ____ (2006b): "Paradigms Behind (And before) the Modern Concept of Religion", *History and Theory*, 45(4):27-46

- Benedict, Ruth Fulton (1922): "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist*, 24(1):1-23
- Bennett, Bradley C. (1992): "Hallucinogenic Plants of the Shuar and Related Indigenous Groups in Amazonian Ecuador and Peru", *Brittonia*, 44(4):483-493, en http://scandinavian.wisc.edu/dubois/Courses_folder/shamanism_readings/14_11_3/bennetthalluc.pdf (consultado el 14/04/2011)
- Bergman, Roland W. (1980): *Amazon Economics: the Simplicity of Shipibo Indian Wealth*, Ann Arbor: University Microfilms International, HRAF, 2002
- Beyer, Stephan V. (2009): *Singing to the Plants. A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*, Albuquerque: University of New Mexico Press
- Bharati, Agehananda (1971): "Anthropological Approaches to the Study of Religion: Ritual and Belief Systems", *Biennial Review of Anthropology*, 7:230-282
- Bird, Alexander, (2013): "Thomas Kuhn", en Zalta, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/> (consultado el 06/04/2015)
- Bird-David, Nurit (1999): "Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, 40:67-91
- Bouso Saiz, José Carlos (2012): *Personalidad, psicopatología y rendimiento neuropsicológico de los consumidores rituales de ayahuasca*, Tesis Doctoral, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Farmacologia, Terapèutica I Toxicologia, en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/107705/jcbs1de1.pdf;jsessionid=72210AE08D18DA018F083F06BB657264.tdx1?sequence=1> (consultado el 06/04/2015)
- Bouso Saiz, José Carlos y Jordi Riba (2010): "An Overview of the Literature on the Pharmacology and Neuropsychiatric Long Term Effects of Ayahuasca", en Dos Santos, Rafael Guimaraes (Ed.) (2011): *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, Transworld Research Network, en <http://www.trnres.com/ebookcontents.php?id=93> (consultado el 11/03/2011)
- Bouso Saiz, José Carlos, Rafael Guimarães Dos Santos, Charles S. Grob, Dartiu Xavier Da Silveira, Dennis Jon Mckenna, Draulio Barros de Araujo, Evelyn Borges

- Doering-Silveira, Jordi Riba, y Paulo Cesar Ribeiro Barbosa (2014): *Informe Técnico sobre la Ayahuasca*, Fundación ICEERS, en http://iceers.org/Documents_ICEERS_site/Reports/ICEERS/Ayahuasca_Info_rme_Cientifico_ICEERS2013_ESP.pdf (consultado el 06/04/2015)
- Bouso Saiz, José Carlos, J.M. Fábregas, Antoni Joan R.M., Rodríguez-Fornells A., y Riba J. (2013): “Acute effects of ayahuasca on neuropsychological performance: differences in executive function between experienced and occasional users”, *Psychopharmacology (Berl)*., 230(3):415-24
- Bouso Saiz, José Carlos, Débora González, Sabela Fondevila, Marta Cutchet, Xavier Fernández, Paulo César Ribeiro Barbosa, Miguel Ángel Alcázar-Córcoles, Wladimir Sena Araújo, Manel J. Barbanoj, Josep Maria Fábregas, y Jordi Riba (2012): “Personality, Psychopathology, Life Attitudes and Neuropsychological Performance among Ritual Users of Ayahuasca: A Longitudinal Study”, *PLoS ONE*, 7(8): e42421, en <http://www.plosone.org/article/attachment.action?sessionid=9075D0009516AE44D63ABC13F60BD9BC?uri=info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0042421&representation=PDF> (consultado el 09/08/2012)
- Bouso Saiz, José Carlos, Fernanda Palhano-Fontes, Antoni Rodríguez-Fornells, Sidarta Ribeiro, Rafael Sanches, José Alexandre S. Crippa, Jaime E.C. Hallak, Draulio B. de Araujo, y Jordi Riba. (2015): “Long-Term Use of Psychedelic Drugs is Associated With Differences in Brain Structure and Personality in Humans”, *European Neuropsychopharmacology*, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.euroneuro.2015.01.008>
- Bowman, Marion (1999): “Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, courses and Credentialism”, *Social Compass*, 46(2):181-189
- Boyer, Véronique (1999): “O paje e o caboclo: de homem a entidade”, *Mana*, 5(1):29-56, en <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a02.pdf> (consultado el 30/08/2011)
- Brabec de Mori, Bernd (2011): “Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon”, en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*,

- Münster, Alemania: Lit Verlag, en http://www.uni-graz.at/p-2011_tracing_hallucinations.pdf (consultado el 25/01/2013)
- Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti, y Olga Ulturgasheva (Eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York: Berghahn Books
- Brissac, Sérgio Goés Telles (1999): *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da Uniao do Vegetal em um contexto urbano*, Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, en <http://es.scribd.com/doc/32926483/A-Estrela-do-Norte-Iluminando-ate-o-Sul> (consultado el 02/08/2013)
- ____ (2002): “José Gabriel da Costa: Trajetória de um Brasileiro, Mestre e Autor da União do Vegetal”, en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, Sao Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.571-587
- Brown, Michael Forbes (1985): *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington: Smithsonian Institution Press
- ____ (1990): “El malestar del chamanismo”, *Amazonía Peruana*, 10(19):63-88
- Burawoy, Michael (1991a): “Introduction”, en Burawoy, Michael (Ed.) (1991): *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*, Berkeley: University of California Press, pp.1-7, en <https://csde.washington.edu/~scurran/files/readings/590QM/Week%2010/Burawoy%20Chapters.pdf> (consultado el 21/11/2014)
- ____ (1991b): “The Extended Case Method”, en Burawoy, Michael (Ed.) (1991): *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*, Berkeley: University of California Press, pp.271-287, en <https://csde.washington.edu/~scurran/files/readings/590QM/Week%2010/Burawoy%20Chapters.pdf> (consultado el 21/11/2014)
- ____ (1998): “Extended-Case Method”, *Sociological Theory*, 16(1):4-33, en <http://burawoy.berkeley.edu/Methodology/ECM.ST.pdf> (consultado el 04/11/2014)
- Bustos, Susana (2008): *The Healing Power of the Icaros: A Phenomenological Study of Ayahuasca Experiences*, San Francisco, California: Faculty of the California Institute of Integral Studies

- Cal, Francisco de la (1998): *Relatos del Santo Daime*, Madrid: Manuscritos, 2007
- Callaway, James C. (2005): "Various Alkaloid Profiles in Decoctions of *Banisteriopsis caapi*", *Journal of Psychedelic Drugs*, 37(2):151-155
- Callaway, James C., Glacus S. Brito, y Edison S. Neves (2005): "Phytochemical Analyses of *Banisteriopsis caapi* and *Psychotria viridis*", *Journal of Psychedelic Drugs*, 37(2):145-150
- Callaway, James C., Mckenna D.J., Grob C.S., Brito G.S., Raymon L.P., Poland R.E., Andrade E.N., Andrade E.O., y Mash D.C. (1999): "Pharmacokinetics of Hoasca Alkaloids in Healthy Humans", *Journal of Ethnopharmacology*, 65(3):243-256
- Campos Soares, Edson Lodi y Cristina Patriota de Moura (2011): "Development and Organizational Goals of the União do Vegetal as a Brazilian and International Religious Group", en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.277-286
- Campos-Navarro, Roberto (2006): *Aspectos regulatorios de las prácticas de medicina tradicional en América Latina*, México, en <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31134.pdf> (06/04/2015)
- Canayo, Listenia y Pablo Macera (2004): *Los dueños del mundo Shipibo*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Candea, Matei (2014): "The Ontology of the Political Turn, Fieldsights - Theorizing the Contemporary", *Cultural Anthropology Online*, en <http://culanth.org/fieldsights/469-the-ontology-of-the-political-turn> (consultado el 11/03/2014)
- Cantón Delgado, Manuela (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Editorial Barcelona: Ariel
- Caravantes García, Carlos (2008): "La toma de la palabra pública por los indígenas y el proceso de acceso al poder en Bolivia", en Cairo Carou, Heriberto y Walter O. Mignolo (Eds.) (2008): *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*, Madrid: Trama editorial, pp.25-46
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, y Soumhya Venkatesan (2010): "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled

at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester”, *Critique of Anthropology*, 30(2):152-200

Casas, Diego de las y Roberto Castro (2014): *Dictamen jurídico acerca del estatus legal de la ayahuasca en el ámbito jurídico penal en España*, pp.9-20, en Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca (2014): La ayahuasca en España. Informe jurídico y científico (septiembre 2014), en http://www.plantaforma.org/wp/wp-content/uploads/PDA_INFORME_FINAL_2014.pdf (consultado el 06/04/2015)

Castro-Gómez, Santiago (2007): “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp.79-91, en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> (consultado el 06/09/2014)

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) (2007a): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> (consultado el 06/09/2014)

____ (2007b): “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp.9-23, en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> (consultado el 06/09/2014)

Cazeneuve, Jean (1971): *Sociología del rito*, Buenos Aires: Amorrortu

CEFLURIS (s.f.): Normas del Ritual, s.d.

Chantre y Herrera, José (1770): *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*, Madrid: Imprenta A. Avril, 1901, en <http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es> (consultado el 06/02/2013)

Chaumeil, Jean-Pierre (1983): *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, Perú: CAAAP, 1998

- ____ (1993): “Las plantas-maestro y sus discípulos. Curanderismo del Amazonas”, *Revista Takiwasi*, (2):29-43
- ____ (1994): “Bibliografía europea sobre el chamanismo en América del Sur”, *Redial*, 3:129-142, en http://www.red-redial.net/doc/redial_3-junio_1994_pp129-142.pdf (consultado el 11/05/2012)
- ____ (1995): “Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico”, en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (Coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, 1ª ed., pp.21-43
- ____ (2003): “Chamanismes à géométrie variable en Amazonie”, en Hamayon, Roberte N. (Ed.) (2003): *Chamanismes*, París: Quadrige/PUF, Revue Diogène, pp.159-175
- ____ (2005): “Un "método de asimilación". Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas”, en Chaumeil, Jean-Pierre, Roberto Pineda Camacho, y Jean-François Bouchard (Eds.) (2005): *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, pp.165-176
- ____ (2011): “Une façon d’agir dans le monde. Le chamanisme amazonien”, *Études mongoles & sibériennes centrasiatiques & tibétaines*, pp.109-134, en <http://erec.cnrs.fr/doc/public/src/00056.pdf> (consultado el 18/06/2013)
- Chibnik, Michael (1991): “Quasi-Ethnic Groups in Amazonia”, *Ethnology*, 30(2):167-182
- Clements, F. E. (1932): “Primitive Concepts of Disease”, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 32(2):185-252, en <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp032-003.pdf> (consultado el 08/03/2013)
- Codrington, Robert (1891): *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford: Clarendon Press, en <https://ia802606.us.archive.org/34/items/melanesiansstudi00codruoft/melanesiansstudi00codruoft.pdf> (consultado el 25/10/2014)

- Colpron, Anne-Marie (2005): “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”, *Mana*, 11(1):95-128, en <http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n1/25693.pdf> (06/04/2015)
- Conde Gutiérrez del Álamo, Fernando (2009): *Análisis sociológico del sistema de discursos*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas
- Cooper, John M. (1949): “A Cross-Culturel Survey of South American Indian Tribes: Stimulants and Narcotics”, en Steward, Julian H. (Ed.) (1963): *Handbook of South American Indians*, New York : Cooper Square Pub., vol. 5, pp.525-558
- Corbera i Claveria, Jordi (2012): *L'ayahuasca ara i aquí: Usos rituals de l'ayahuasca a Catalunya*, Universitat Oberta de Catalunya, T.F.G, Universitat Oberta de Catalunya, en <http://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/15542/2/TFG%20Definitiu.pdf> (25/07/2012)
- Cornejo Valle, Mónica (2008): *La construcción antropológica de la religión. Investigación etnográfica en Noblejas (Toledo)*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid
- _____ (2012): “Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai”, *Revista Internacional de Sociología*, 70(2):327-346, en <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/448/471> (consultado el 13/08/2012)
- Cornejo Valle, Mónica y Maribel Blázquez Rodríguez (2013): “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”, *Revista de Antropología Experimental*, 13(2):11-30
- Coulon, Alain (1987): *La etnometodología*, Madrid: Cátedra, 3ª ed., 2005, trad. Teodora Esteban
- Couto, Fernando de La Rocque (2002): “Santo Daime: Rito da Ordem”, en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.385-411
- Csordas, Thomas J. (1983): “The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 7(4):333-375

- ____ (1994): *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley: University of California Press
- Csordas, Thomas J. y Arthur Kleinman (1996): “The Therapeutic Process”, en Sargent, Carolyn F. y Thomas M. Johnson y (Eds.) (1996): *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport: Praeger
- Davidson, Donald (1974): “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47:5-20, en <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/conceptualscheme.pdf> (consultado el 28/11/2014)
- Davies, Charlotte Aull (1999): *Reflexive ethnography : a guide to researching selves and others*, London: Routledge
- Davies, James (2010): “Introduction: Emotions in the Field”, en Davies, James y Dimitrina Spencer (Eds.) (2010): *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford: Stanford University Press, pp.1-31
- Davis, Wade (2001): *El río*, Valencia: Pre-Textos, 1ª reimp., 2005, trad. Nicolás Suescún
- Dawson, Andrew (2010): “Positionality and role-identity in a new religious context: Participant observation at Céu do Mapia”, *Religion*, 40(3):173–181
- Demange, François (2000): *Amazonian Vegetalismo: A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru*, M.A in Social Sciences by Independent Studies, University of East London, en http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=982 (consultado el 07/10/2010)
- Descola, Philippe (1986): *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito: Abya-Yala, 1988, trad. Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen, revisada por Frederic Houz
- ____ (2005): *Más allá de naturaleza y cultura*, Madrid: Amorrortu Editores, 2012
- Devereux, George (1961): “Shamans as Neurotics”, *American Anthropologist*, 3(5):1088-1090
- ____ (1970): *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barcelona: Barral Editores, 1973
- Diakonova, Vera P. (1994): “Shamans in Traditional Tuvinian Society”, en Seaman, Gary y Jane S. Day (Eds.) (1994): *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*, Boulder: University Press of Colorado

- Díez de Velasco, Francisco (2005): “Religiocentrismo”, *Revista de Estudos da Religião*, 5(4):137-143, en http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/p_velasco.pdf (consultado el 19/03/2015)
- ____ (2013): *Teorías y metodologías para el estudio de la religión*, en <http://fradive.webs.ull.es/masterupo/> (consultado el 21/04/2014)
- Dijk, Rijk van y Peter Pels (1996): “Contested Authorities and the Politics of Perception: Deconstructing the Study of Religion in Africa”, en Werbner, Richard y T. Ranger (Eds.)(1996): *Postcolonial Identities in Africa*, London: Zed Books, pp.245-270, en https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9338/1/ASC_1267364_016.pdf (consultado el 26/08/2010)
- Dixon, Roland B. (1908): “Some Aspects of the American Shaman”, *The Journal of American Folklore*, 21(80):1-12
- Dobkin de Rios, Marlene (1969): “La cultura de la pobreza y el amor mágico”, *América Indígena*, 29(1):3-16
- ____ (1970): “A Note on the Use of Ayahuasca among Urban Mestizo Populations in the Peruvian Amazon”, *American Anthropologist*, 72(6):1419-1422
- ____ (1972): *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco: Chandler Press
- ____ (1994): “Drug Tourism in the Amazon”, *Anthropology of Consciousness*, 5(1):16-19
- Doering-Silveira, E., Lopez E., Grob C.S., de Rios M.D., Alonso L.K., Tacla C., Shirakawa I., Bertolucci P.H., y Da Silveira D.X. (2005): “Ayahuasca in Adolescence: A Neuropsychological Assessment”, *Journal of Psychedelic Drugs*, 37(2):123-128
- Domingo, Alfonso (2005): *La serpiente líquida : chamanes, mitos y ritos del Amazonas*, Madrid: Alianza Editorial
- Dos Santos, Rafael Guimarães (2011): *Ayahuasca: Physiological and Subjective Effects, Comparison with D-Amphetamine, and Repeated Dose Assessment*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, en <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?fichero=29594> (consultado el 11/10/2012)

- ____ (2013a): “Safety and Side Effects of Ayahuasca in Humans—An Overview Focusing on Developmental Toxicology”, *Journal of Psychoactive Drugs*, 45(1):68–78
- ____ (2013b): “A Critical Evaluation of Reports Associating Ayahuasca with Life-Threatening Adverse Reactions”, *Journal of Psychoactive Drugs*, 45(2):179-188
- Dos Santos, Rafael Guimarães, Eva Grasa, Marta Valle, Maria Rosa Ballester, José Carlos Bouso, Josep F. Nomdedéu, Rosa Homs, Manel J. Barbanoj, y Jordi Riba (2011): “Pharmacology of Ayahuasca Administered in Two Repeated Doses”, *Psychopharmacology*, 219(4):1039-1053
- Dos Santos, Rafael Guimarães, J. Landeira-Fernandez, R.J. Strassman, V. Motta, y A.P. Cruz (2007): “Effects of Ayahuasca on Psychometric Measures of Anxiety, Panic-Like and Hopelessness in Santo Daime Members”, *Journal of Ethnopharmacology*, 112(3):507-513
- Douglas, Mary (1966): *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI de España, trad. Edison Simons, 1973, en <http://www.caladona.org/grups/uploads/2014/03/pureza-y-peligro-mary-douglas.pdf> (consultado el 21/01/2015)
- Dubar, Claude (2000): *La crisis de las identidades*, Barcelona: Ed. Bellaterra
- Dubois, Thomas A. (2011): “Trends in Contemporary Research on Shamanism”, *Numen*, 58(1):100-128
- Dudley, Meredith (2009): “Intermediation, Ethnogenesis and Landscape Transformation at the Intersection of the Andes and the Amazon: the Historical Ecology of the Lecos of Apolo, Bolivia”, en Alexiades, Miguel N. (Ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Press, pp.141-166
- Dumont, Louis (1980): “El valor en los modernos y en los otros”, en Velasco, Honorio (1995): *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Madrid: Cuadernos de la UNED, 6ª reimp., 2001
- Dupuis, David (2009): *Une ethnographie de la clinique Takiwasi*, Master thesis in Social Anthropology, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, en http://www.neip.info/downloads/dupuis_takiwasi.pdf (consultado el 15/10/2010)

- Durkheim, Émile (1897): *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid: Alianza Editorial, 2ª reimp., 2004
- ____ (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial, 2003
- Eckberg, Douglas Lee y Lester Hill, Jr. (1979): “The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review”, *American Sociological Review*, 44(6):925-937
- Edie, J. (1965): “Notes on the Philosophical Anthropology of William James”, en Edie, J. (Ed.) (1964): *An Invitation to Phenomenology: Studies in the Philosophy of Experience*, Chicago: Quadrangle Books, pp. 110-132
- Eliade, Mircea (1961): “Recent Works on Shamanism, a Review Article”, *History of Religions*, 1(1):152-186
- ____ (1964): *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, trad. Willard R. Trask, 2ª ed., 2004
- Ellen, Roy (2011): *On the Concept of Cultural Transmission*, Anthropology Departmental Seminar, Podcast, Institute of Social and Cultural Anthropology, Oxford University, 18 de febrero de 2011, en <http://media.podcasts.ox.ac.uk/socanth/anthropology/2011-02-18-socanth-anthro-ellen.mp3> (consultado el 6 de junio de 2015)
- Ellen, Roy F. y M.D. Fischer (2013): “Introduction: On the Concept of Cultural Transmission”, en Ellen, R. F., S. J. Lycett, y S. E. Johns (Eds.) (2013): *Understanding Cultural Transmission in Anthropology: A Critical Synthesis*, New York, Oxford: Berghahn, pp.1-54
- Ember, Carol R. y Melvin Ember (1996): *Antropología Cultural*, Madrid: Prentice Hall
- Erickson, Frederick (1971): *The Cycle of Situational Frames: A Model for Microethnography*, Paper presented at the Midwest Anthropology Meeting, Detroit
- Ernst, A. (1889): “On The Etymology of the Word Tobacco”, *American Anthropologist*, 2(2):133-142
- Estrada, Alvaro (1977): *Vida de Maria Sabina: la sabia de los bongos*, México: Siglo Veintiuno, 1979
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1937): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1976
- ____ (1953): The Nuer Conception of Spirit in Its Relation to the Social Order, *American Anthropologist*, 55(2):201-214

- ____ (1956): *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press, en <https://archive.org/download/nuerreligion00evan/nuerreligion00evan.pdf> (consultado el 23/03/2015)
- ____ (1965): *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI de España, 8ª ed., 1991
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press
- Fábregas, Josep Maria (2012): “Prólogo”, en Naranjo, Claudio (2012): *Ayahwasca, la enredadera del río celestial*, Barcelona: Ediciones La Llave, pp.11-23
- Fábregas, Josep Maria, Débora González, Sabela Fondevila, Marta Cutchet, Xavier Fernández, Paulo César Ribeiro Barbosa, Miguel Ángel Alcázar-Córcoles, Manel J. Barbanoj, Jordi Riba y José Carlos Bouso (2010): “Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca”, *Drug and Alcohol Dependence*, 111(3):257-61
- Fausto, Carlos (2001): *Inimigos fiéis : história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Brasil: Edusp
- Favret-Saada, Jeanne (2009): “Being affected”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 2(1):435-445, en <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/96/117> (consultado el 16/07/2012)
- ____ (2012): “Death at Your Heels: When Ethnographic Writing Propagates the Force of Witchcraft”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 2(1):45-53, en <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.1.004/100> (consultado el 06/04/2015)
- Ferguson, Marilyn (1980): *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles: Tarcher
- Fericgla González, Josep María (1994): *Los jíbaros, cazadores de sueños*, Quito: Abya-Yala, 2ª ed, 1996
- ____ (2000): *Los chamanismos a revisión: De la vía del éxtasis a Internet*, Barcelona: Kairós
- Fernandes, Vera Fróes (1983): *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*, Manaus: SUFRAMA

- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1535): *Historia general y natural de las Indias*, Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, 4.vol., en <https://archive.org/download/generalynatural01fernrich/generalynatural01fernrich.pdf> (consultado el 17/01/2014)
- Fernández Juárez, Gerardo (1997): *Testimonio kallawaya : medicina y ritual en los Andes de Bolivia*, Quito: Abya-Yala
- ____ (2002): *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, en <http://eprints.ucm.es/1678/1/T17810.pdf> (consultado el 06/04/2015)
- ____ (2004a): “Presentación. La llama de Tintín”, en Fernández Juárez, Gerardo (Coord.) (2004): *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito: Abya-Yala, pp.9-14, en <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2011/08/LIBRO-SALUD-E-INTERCULTURALIDAD.pdf> (consultado el 07/01/2015)
- ____ (2004b): “AJAYU, ANIMU, KURAJI. La enfermedad del "susto" en el altiplano de Bolivia”, en Fernández Juárez, Gerardo (Coord.) (2004): *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito, Abya-Yala, pp.279-300
- Fernández, Eduardo (1984): “La muerte del Inca. Dos versiones de un mito ashaninka”, *Anthropologica*, 2(2):201-208, en <http://revistas.pucp.edu.pe/anthropologica/files/LA%20MUERTE%20DEL%20INCA%20-%20Eduardo%20Fern%C3%A1ndez%207.pdf> (09/08/2011)
- Ferrándiz Martín, Francisco (2004): *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*, Bilbao: Universidad de Deusto
- Ferreira, Cláudio Alvarez (2008): *O Vinho das Almas: xamanismo, sincretismo e cura na doutrina do Santo Daime*, Mestrado en Ciências da Religiao, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, en http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7849 (consultado el 21/08/2013)
- Field, Les W. (1994): “Review: Who are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America”, *Latin American Research Review*, 29(3):237-248

- Fotiou, Evgenia (2010a): *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*, Dissertation, University of Wisconsin-Madison, en http://www.neip.info/downloads/Fotiou_Ayahuasca_2010.pdf (14/10/2010)
- ____ (2010b): “Encounters with Sorcery: An Ethnographer's Account”, *Anthropology and Humanism*, 35(2):192-203, en [https://www.academia.edu/696087/Fotiou E. 2010 Encounters with Sorcery An Ethnographers Account. Anthropology and Humanism 35 192-203](https://www.academia.edu/696087/Fotiou_E._2010_Encounters_with_Sorcery_An_Ethnographers_Account._Anthropology_and_Humanism_35_192-203) (consultado el 02/01/2014)
- Frank, Erwin (1991): “Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil”, en Jorna, Peter, Menno Oostra, y Leonor Malaver (Coords.) (1991): *Etnohistoria del Amazonas*, Quito: Abya-Yala, pp.63-81
- Frank, Jerome (1973): *Persuasion and Healing*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Frank, Jerome y Julia Frank (1991): *Persuasion and Healing*, 3ª ed., Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Furst, Peter T. (1994): “Introduction: An Overview of Shamanism”, en Seaman, Gary y Jane S. Day (Eds.) (1994): *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*, Boulder: University Press of Colorado, pp.1-28
- Gaines, Atwood D. y Robbie Davis-Floyd (2004): “Biomedicine”, en Ember, Carol R. y Melvin Ember (Eds.) (2004): *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers
- Gaines, A.D. y R.A. Hahn (Eds.) (1982): “Physicians of Western Medicine: Five Cultural Studies [Special Issue]”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 6(3): 215–384
- Galinier, Jacques y Michel Perrin (1995): “Introducción”, en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga, y Michel Perrin (Coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, 1ª ed., pp. ix-xvi
- Galvão, Eduardo Enéas (1952): *The Religion of an Amazon Community: A Study in Culture Change*, Ann Arbor: University Microfilms
- ____ (1955): *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, Sao Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976
- Gates, Bronwen (1982): *Banisteriopsis, Diplopterys (Malpighiaceae)*, Flora Neotropica, n°30, New York: The New York Botanical Garden, , en

- http://cncflora.jbrj.gov.br/plataforma2/arquivos/biblio/4f50d005f2dfa_banister_iopsis.pdf (consultado el 11/02/2013)
- Geertz, Clifford (2006): “La religion, sujet d'avenir”, *Le Monde*, 5 de mayo de 2006, p.20, en <http://doc.sciencespobordeaux.fr/Documentation/9.30.analyses/Religion.sujet.M.05.05.06.pdf> (consultado el 21/09/2014)
- Gennep, Arnold van (1909): *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus, 1986, trad. Juan Aranzadi
- Giesler, Patric V. (2004): “Ethnocentrism and Shamanism”, en Walter, Mariko Namba y Eva Jane Neumann Fridman (Eds.) (2004): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: Abc Clio, pp.119-124
- Giobellina Brumana, Fernando y Elda González Martínez (2000): *Umbanda. El poder del margen. Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*, Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones
- Giordan, Giuseppe (2007): “Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory”, en Flanagan, Kieran y Peter C. Jupp (Ed.) (2007): *A Sociology of Spirituality*, Farnham, England: Ashgate Publishing
- Glaser, Barney G. y Anselm L. Strauss (1967): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine Publishing Company
- Glass-Coffin, Bonnie (2010): “Anthropology, Shamanism, and Alternate Ways of Knowing—Being in the World: One Anthropologist's Journey of Discovery and Transformation”, *Anthropology and Humanism*, 35(2):204–217
- Glass-Coffin, Bonnie y Kiiskeentum (2012): “The Future of a Discipline: Considering the Ontological / Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part IV: Ontological Relativism or Ontological Relevance: An Essay in Honor of Michael Harner”, *Anthropology of Consciousness*, 23(2):113-126
- Gold, Raymond L. (1958): “Roles in Sociological Field Observations”, *Social Forces*, 36(3):217-223
- Goldenweiser, Alexander A. (1915): “Spirit, Mana, and the Religious Thrill”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 12(23):632-640
- ____ (1922): *Early Civilizations*, New York: A.A. Knopf, en <http://ia600202.us.archive.org/20/items/earlycivilizatio00goldiala/earlycivilizatio00goldiala.pdf> (28/02/2014)

- Goldman, Irving (1963): *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press, HRAF, 1998
- Gómez Rodríguez, Amparo (2003): *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Madrid: Alianza Editorial
- González Echevarría, Aurora (1990): *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona
- Good, Byron J. (1994): *Medicina, racionalidad y experiencia : una perspectiva antropológica*, Barcelona: Bellaterra, 2003, trad. Víctor Pozanco
- Goody, Jack (1961): "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *The British Journal of Sociology*, 12(2):142-164
- Goulart, Sandra Lucia (1996): *A História do Encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: Mitos Fundadores da Religião do Santo Daime*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH-USP, en www.neip.info/downloads/t_sandra_encontro.pdf (consultado el 23/12/2014)
- ____ (2002): "O contexto de surgimento do culto do santo daime: formação da comunidade e do calendário ritual", en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.277-301
- ____ (2004): *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*, Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp
- Goulet, Jean-Guy A., y Bruce Granville Miller (Eds.) (2007a): *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, Lincoln: University of Nebraska Press
- Goulet, Jean-Guy A. y Bruce Granville Miller (2007b): "Embodied Knowledge: Steps toward a Radical Anthropology of Cross-cultural Encounters", en Goulet, Jean-Guy A., y Bruce Granville Miller (Eds.) (2007): *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp.1-13
- Gow, Peter (1991): *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford: University Press
- ____ (1993): "¿Podía leer Sangama?: sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los Piro (Perú Oriental)", en Santos Granero, Fernando (Comp.) (1993): *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Quito: Abya-Yala, 1996, pp.261-287

- ____ (1996): “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”, en Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (Eds.) (1996): *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp.90-114
- ____ (2001): *An Amazonian Myth and its History*, Oxford: Oxford University Press
- ____ (2004): “Book review - O Uso Ritual Da Ayahuasca. Beatriz Caiuby Labate and Wladimyr Sena Araújo, eds. Campinas: Mercado Letras, 2002. 686 pp.”, *American Anthropologist*, 106(3):624-624
- Gray, Andrew (1997): *The Last Shaman: Change in an Amazonian Community*, Providence, R.I.: Berghahn Books
- Greenwood, Davydd James (2000): “De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas”, *Revista de Antropología Social*, 9: 27-49, en <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/viewFile/RASO0000110027A/9940> (consultado el 13/11/2014)
- Grof, Stanislav (1980): *Psicoterapia con LSD. El potencial curativo de la medicina psiquedélica*, Barcelona: La Liebre de Marzo, 2005, trad. Isabel Silveira
- ____ (1985): *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*, Barcelona: Kairós, 1988
- Groisman, Alberto (1991): *Eu Venho da Floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*, Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia Social da UFSC, Florianópolis
- ____ (2009): “Trajectories, Frontiers, and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe”, en Csordas, Thomas J. (Ed.) (2009): *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, pp.185-203
- Gross, Daniel R. (1985): “Amazonia and the Progress of Ethnology [article review]”, *Latin American Research Review*, 20(2):200-222
- Grotti, Vanessa Elissa y Marc Brightman (2012): “Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia”, en Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti, y Olga Ulturgasheva (Eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford: Berghahn, pp.162-174

- Grunwell, John N. (1998): "Ayahuasca Tourism in South America", *MAPS Bulletin*, 8(3):59-62, en <http://www.maps.org/news-letters/v08n3/08359gru.html> (consultado el 07/01/2014)
- Guber, Rosana y Ana M. Rosato (1986): *La construcción del objeto en la investigación en antropología social, una aproximación*, Congreso Argentino de Antropología Social, en <http://www.scribd.com/doc/51337856/Rossana-Guber-Objeto-en-Antropologia-Social> (consultado el 20/12/2012)
- Guffroy, Jean (2008): "Cultural Boundaries and Crossings: Ecuador and Peru", en Silverman, Helaine y William H. Isbell (Eds.) (2008): *The Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer, pp.889-902
- Hahn, R.A. y A.D. Gaines (Eds.) (1985): *Physicians of western medicine: Anthropological approaches to theory and practice*, Dordrecht, The Netherlands: Reidel
- Hahn, Robert y Arthur Kleinman (1983): "Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions", *Annual Review of Anthropology*, 12:305-333
- Halpern, Sherwood, Passie, Blackwell y Ruttenber (2008): "Evidence of Health and Safety in American Members of a Religion Who Use a Hallucinogenic Sacrament", *Medical Science Monitor*, 14(8):SR15-SR22
- Hallowell, A. Irving (1960): "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View", en Harvey, Graham (Ed.) (2002): *Readings in Indigenous Religions*, London: Continuum, pp.17-49
- Hamayon, Roberte Nicole (1993a): "Are 'Trance,' 'Ecstasy' and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?", *Shaman*, 1(1-2):17-40
- ____ (1993b): "Shamanism and Pragmatism in Siberia", en Hoppál, Mihály y Keith Howard (Eds.) (1993): *Shamans and Cultures*, Budapest: Akademiai Kiado, pp.200-205
- ____ (1994): "Revisión - Miháli HOPPÁL & O. VON SADOVSKY. eds. , Shamanism, Past and Present. Budapest, Ethnographie Institute, Academy of Sciences - Los Angeles, Fullerton, International Society for Trans-Oceanic Research, 1989 (Istor Books» 1 & 2)", *L'Homme*, 34(130):170-174
- ____ (1998): "'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman", en Wautischer, Helmut (Ed.) (1998): *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot: Ashgate Publishing, pp.175-187

- ____ (2001): “Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology”, en Francfort, Henri-Paul y Roberte N. Hamayon (Eds.): *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 1-27
- ____ (2003): “Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales”, en Hamayon, Roberte N. (Ed.) (2003): *Chamanismes*, París: Quadrige/PUF, Revue Diogène, pp.7-54
- ____ (2005): Le concept de chamanisme : une construction occidentale, Religions et Histoire, n°5, nov.-dic. 2005, pp.8-23
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1983): *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona: Paidós, 2ª ed., 1994
- Hanegraaff, Wouter J. (2011): “Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion”, en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.85-103
- Harner, Michael J. (1972): *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, London: Robert Hale and Company, 1973
- ____ (1973): “Introduction”, en Harner, Michael J. (Ed.) (1973): *Hallucinogens and Shamanism*, Londres: Oxford University Press, pp.xi-xv
- ____ (1980): *The Way of the Shaman: a Guide to Power and Healing*, New York: Harper & Row
- ____ (1988): “¿Qué es un chamán?”, en Doore, Gary (Ed.) (1988): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4ª ed., 2002, pp.24-35
- ____ (1999): “Science, Spirits, and Core Shamanism”, *Shamanism*, 12(1), en <http://www.shamanism.org/articles/article10.html> (consultado el 29/03/2011)
- Harris, Marvin (1968): *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid: Siglo XXI, 10ª ed., 2002
- ____ (1979): *El materialismo cultural*, Madrid: Alianza Editorial, 1ª reimp, 1985
- Harvey, Graham (Ed.) (2003): “General Introduction”, en Harvey, Graham (Ed.) (2003): *Shamanism: A Reader*, London: Routledge, pp.1-23.
- ____ (2006): *Animism: Respecting the Living World*, London: Hurst & Co.
- ____ (2013): *The Handbook of Contemporary Animism*, Bristol: Acumen Publishing

- Heckenberger, Michael J. (2008): “Amazonian Mosaics: Identity, Interaction, and Integration in the Tropical Forest”, en Silverman, Helaine y William H. Isbell (Eds.) (2008): *The Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer, pp.941-961
- Heckenberger, Michael J. y Eduardo Góes Neves (2009): “Amazonian Archaeology”, *Annual Review of Anthropology*, 38:251-266
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Cambridge, USA: Wiley-Blackwell
- ____ (2002): “The Spiritual Revolution: From ‘Religion’ to ‘Spirituality’”, en Woodhead, Linda, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, y David Smith (Eds.) (2002): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London and New York: Routledge, pp.357-377
- ____ (2006): “Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life”, *The Hedgehog Review*, 8(1-2):46-58, en <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12FHeelas.pdf> (consultado el 22/12/2014)
- Heelas, Paul y Linda Woodhead (2005): *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell
- Heim, Roger (1978): *Les Champignons toxiques et hallucinogènes*, Paris: Boubé, 2ª ed.
- Heinze, Ruth-Inge (1992): “The Role and Functions of Contemporary Shamans in Southeast Asia”, *Diogenes*, (158):133-144
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, y Sari Wastell (2007): “Introduction: Thinking Through Things”, en Henare, Amiria, Martin Holbraad, y Sari Wastell (Eds.): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge, pp.1-31
- Henman, Anthony Richard (1986): “Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil”, *América Indígena*, 46(1):219-234
- Hermida Salas, Pablo Andrés (2010): “Chamanismo y Etnoturismo: La venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el alto Napo”, *Cuadernos de Investigación*, 8, en http://Downloads.Arqueo-Ecuadoriana.Ec/Ayhpwxgv/Cuadernos_Investigacion/Cuadernos_8_Articulo_3.Pdf (consultado el 04/04/2012)

- Hill, Jonathan (1996): "Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture", en Hill, Jonathan (Ed.) (1996): *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City: University of Iowa Press, pp.142-160
- Hirschberger, Johannes (1963): *Historia de la Filosofía*, vol. I., Barcelona: Herder, 10ª ed., 1979
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, y Eduardo Viveiros de Castro (2014): "The Politics of Ontology: Anthropological Positions, Fieldsights - Theorizing the Contemporary", *Cultural Anthropology Online*, en <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (consultado el 11/03/2014)
- Holmberg, Allan R. (1950): *Nomads of the long bow: the Siriono of eastern Bolivia*, Washington: Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, en http://biblio.wdfiles.com/local--files/holmberg-1950-siriono/holmberg_1950_siriono.pdf (consultado el 28/01/2013)
- Hoppál, Mihály (1985): "Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs", en Siikala, Anna-Leena y Mihály Hoppál (Eds.) (1992): *Studies on Shamanism*, Helsinki/Budapest: Finnish Anthropological Society, Akadémiai Kiadó, 2ª ed., 1998, pp.117-131
- ____ (1992): "Urban Shamans: A Cultural Revival in the Postmodern World", en Siikala, Anna-Leena y Mihály Hoppál (Eds.) (1992): *Studies on Shamanism*, Helsinki/Budapest: Finnish Anthropological Society, Akadémiai Kiadó, 2ª ed., 1998, pp.197-220
- ____ (1993): "Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols", en Hoppál, Mihály y Keith Howard (Eds.) (1993): *Shamans and Cultures*, Budapest/Los Angeles: Akadémiai Kiado, International Society for Trans-Oceanic Research, pp.181-192
- ____ (1996): "Shamanism in a Post-Modern Age", *Shaman*, 4(1-2):99-107
- Horák, Miroslav (2013): *The House of Song*, Brno: Mendel University, en http://issuu.com/miroslav_horak/docs/horak-the_house_of_song (07/04/2015)

- Howard, Keith D. (1993): "Introduction", en Hoppál, Mihály y Keith Howard, (Eds.) (1993): *Shamans and Cultures*, Budapest/Los Angeles: Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, pp.ix-xi
- Hufford, David J. (1982): "Traditions of Disbelief", *New York Folklore*, 8(3-4):47-56
- ____ (2005): *An Analysis of the Field of Spirituality, Religion and Health (S/RH)*, en <http://www.Metanexus.Net/Archive/Templetonadvancedresearchprogram/Pdf/TARP-Hufford.Pdf> (consultado el 07/03/2014)
- Hughes, Dureen J. (1991): "Blending with an other: an analysis of trance channeling in the United States", *Ethos*, 19(2):161-84
- Hugh-Jones, Christine (1979): *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hugh-Jones, Stephen (1979): *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press
- ____ (1989): "Shamans, prophets, priests and pastors", en Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (Eds.) (1996): *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp.32-75
- ____ (2012): "Foreword", en Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti, y Olga Ulturgasheva (Eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford: Berghahn, pp.xi-xiv
- Hultkrantz, Åke (1978): "Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism", en Diószegi, Vilmos y Mihály Hoppál (Eds.) (1996): *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó
- ____ (1986): "The American Indian Vision Quest", en Bianchi, Ugo (Ed.) (1986): *Transition Rites: Cosmic, Social, and Individual Order*, Rome: "L'Erma" di Bretschneider
- ____ (1993): "Introductory Remarks on the Study of Shamanism", *Shaman*, 1(1-2):5-16
- ____ (1997): *The Attraction of Peyote: An Inquiry into the Basic Conditions for the Diffusion of the Peyote Religion in North America*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, en <http://bearsite.info/General/Philosophy/The%20Attraction%20of%20Peyote%20-%20Hultkrantz.pdf> (consultado el 07/06/2011)

- ____ (1998a): “The Meaning of Ecstasy in Shamanism”, en Wautischer, Helmut (Ed.) (1998): *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot: Ashgate Publishing, pp.163-173
- ____ (1998b): “Rejoinder”, en Wautischer, Helmut (Ed.) (1998): *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot: Ashgate Publishing, pp.188-190
- ____ (2003): “Thoughts on Drugs in Eurasian Shamanism”, *Shaman*, 11(1-2):9-16
- Hutton, Ronald (2006): “Shamanism: Mapping the Boundaries”, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1(2):209-213, en http://mwbdvjh.muse.jhu.edu/journals/magic_ritual_and_witchcraft/v001/1.2.hutton.pdf (consultado el 25/11/2014)
- Idoyaga Molina, Anatilde (1999): “La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina)”, *Scripta Ethnologica*, 21:7-33, en <http://www.redalyc.org/pdf/148/14818345001.pdf> (consultado el 07/01/2015)
- ____ (2005): “Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual”, *Scripta Ethnologica*, 27:111-147, en <http://www.redalyc.org/pdf/148/14811516007.pdf> (consultado el 06/01/2015)
- ____ (2007): “La clasificación de las medicinas, la atención de la salud y la articulación de factores culturales, sociales, económicos y étnicos. Itinerarios terapéuticos en contextos pluriculturales y multiétnicos de Argentina”, en Idoyaga Molina, Anatilde (2007a): *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, Buenos Aires: Editorial CAEA-IUNA, vol. II, pp.5-65
- Illius, Bruno (1992): “The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru”, en Langdon, Esther Jean y Gerhard Baer (Eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.63-77
- Jabr, Ferris (2013): “Why Life Does Not Really Exist”, *Scientific American*, 2 de diciembre de 2013, en <http://blogs.scientificamerican.com/brainwaves/2013/12/02/why-life-does-not-really-exist/> (consultado el 10/11/2014)
- Jackson, Jean E. (1975): “Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America”, *Annual Review of Anthropology*, 4:307-340

- ____ (1994): "Becoming Indians: The Politics of Tukanoan Ethnicity", en Roosevelt, Anna (Ed.) (1994): *Amazonian Indians from prehistory to the present. Anthropological perspectives*, Tucson and London: The University of Arizona Press, pp.383-406, en http://web.mit.edu/anthropology/faculty_staff/jackson/PDFs/Becoming%20Indians%20Politics%20Ethnicity%201994.pdf (consultado el 08/09/2011)
- ____ (1995): "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupes, Colombia", *Cultural Anthropology*, 10(3):302-329, en http://web.mit.edu/anthropology/faculty_staff/jackson/PDFs/Preservi.pdf (consultado el 08/09/2011)
- Jackson, Michael (1989): *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*, Bloomington: Indiana University Press
- James, William (1902): *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 2002
- Jáuregui, X., Z.M. Clavo, E.M. Jovel, y M. Pardo de Santayana (2011): "'Plantas con madre': Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon", *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3):739-752
- Jesús, Teresa de (1573): *Libro de las fundaciones*, tomo V, Burgos: Tipografía 'El Monte Carmelo', 1918, pp.3-329, en <https://archive.org> (consultado el 18/03/2015)
- JIFE (Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes) (2003): *Lista de sustancias sicotrópicas sometidas a fiscalización internacional (Lista Verde Anexo al Informe estadístico anual sobre sustancias sicotrópicas (Formulario P)*, 20ª ed., en <http://www.incb.org/pdf/s/list/verde.pdf> (consultado el 8 de octubre de 2007)
- ____ (2011): *Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 2010*, Nueva York: Naciones Unidas, en http://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2010/AR_2010_Spanish.pdf (consultado el 11/10/2014)
- ____ (2013): *Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 2012*, Nueva York: Naciones Unidas, en http://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2012/AR_2012_S.pdf (consultado el 11/03/2013)
- Junquera Rubio, Carlos (1991): *El chamanismo en el Amazonas*, Perú, 2ª ed., 2006

- Kahneman, Daniel y Shane Frederick (2005): "A Model of Heuristic Judgment", en Holyoak, Keith J. y Robert G. Morrison (Eds.) (2005): *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.267-293
- Kehoe, Alice Beck (1996): "Eliade and Hultkrantz: the European Primitivist Tradition", *American Indian Quarterly*, 20(3-4):377-392
- Kelly, John D. (2014): "Introduction. The ontological turn in French philosophical anthropology", *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 259–269, en <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/download/hau4.1.011/587> (consultado el 18/11/2014)
- Kensinger, Kenneth M. (1991): "The Body Knows, or, a Body of Knowledge", *Expedition*, 33(3):37-45, en <http://www.penn.museum/documents/publications/expedition/PDFs/33-3/Kensinger.pdf> (consultado el 02/05/2015)
- Kim, Seong-nae (2004): "Cheju-do Island Shamanism (Korea)", en Walter, Mariko Namba y Eva Jane Neumann Fridman (Eds.) (2004): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: Abc Clio, pp.666-670
- King, Alexander D. (1999): "Soul Suckers: Vampiric Shamans in Northern Kamchatka, Russia", *Anthropology of Consciousness*, 10(4):57-68
- Kleinman, Arthur (1980): *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Berkeley: University of California Press
- Kleinman, Arthur y James L.Gale (1982): "Patients Treated by Physicians and Folk Healers: A Comparative Outcome Study in Taiwan", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 6(4):405-423
- Kleinman, A. y L.H. Sung (1979): "Why do indigenous practitioners successfully heal?", *Social Science and Medicine*, 13B(1):7-26, en <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/KleinmanHealArticle.pdf> (consultado el 20/06/2012)
- Klimo, Jon (1993): "Channeling", en Kane, B., J. Millay, y D. H. Brown (Eds.) (1993): *Silver threads: 25 years of parapsychology research*, Westport: Praeger Publishers
- Koss-Chioino, Joan (2010): "Introduction to "Do Spirits Exist? Ways to Know"", *Anthropology and Humanism*, 35(2):131-141

- Kroeber, Alfred Louis (1941): “Culture Element Distributions: XV Salt, Dogs, Tobacco”, *University of California Anthropological Records*, 6(1):1-20, en <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar006-002.pdf> (consultado el 10/02/2014)
- Kuhn, Thomas (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 19ª reimp., 2000, trad. Agustín Contín
- Kun, Shi (1989): “Shamanic Practices among the Minorities of South-West China”, en Hoppál, Mihály y Otto von Sadovsky (Eds.) (1989): *Shamanism, Past and Present*, vol. 2, Budapest: Istor Books, pp.241-251
- La Barre, Weston (1938): *The Peyote Cult*, New Haven: Yale University Press, 1964
- ____ (1964): “The Narcotic Complex of the New World”, *Diogenes*, 12(48):125-138
- ____ (1972): “Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion”, en Furst, Peter T. (1972): *Flesh of the Gods*, Nueva York: Praeger, pp.261-278
- Labate, Beatriz Caiuby (2001): *Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo*, en http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=644 (consultado el 21/08/2013)
- ____ (2002): “A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras”, en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.231-273
- ____ (2011): *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup : internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, en <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000796213&opt=3> (consultado el 23/07/2012)
- Labate, Beatriz Caiuby y Clancy Cavnar (Eds.) (2014a): *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Oxford: Oxford University Press
- ____ (Eds.) (2014b): *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Heidelberg: Springer
- Labate, Beatriz Caiuby, Brian Anderson, y Henrik Jungaberle (2011): “Ritual Ayahuasca Use and Health: An Interview with Jacques Mabit”, en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.223-243

- Labate, Beatriz Caiuby, Brian Anderson, y E. Matthew Meyer (2009): *O LSD Caboclo: notas sobre a reportagem "Na selva, um místico vende o sonho" (1968)*, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), en <http://www.neip.info> (consultado el 22/10/2013)
- Labate, Beatriz Caiuby y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004
- Labate, Beatriz Caiuby y José Carlos Bouso (Eds.) (2013): *Ayahuasca y salud*, Barcelona: La Liebre de Marzo
- Labate, Beatriz Caiuby, Denizar Missawa Camurça, Sergio Brissac, y Jonathan Ott (2011): "Hoasca Ethnomedicine: Traditional Use of "Nove Vegetais" ("Nine Herbs") by the Uniao do Vegetal", en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.49-69
- Labate, Beatriz y Sandra Lucia Goulart (Orgs.) (2005): *O uso ritual das plantas de poder*, Campinas: Mercado de Letras
- Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Germany, Lit Verlag
- Labate, Beatriz Caiuby y Gustavo Pacheco (2002): "Matrizes maranhenses do Santo Daime", en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.303-344
- ____ (2011): "The Historical Origins of Santo Daime: Academics, Adepts, and Ideology", en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.71-84
- Lakoff, George (1987): "Cognitive models and prototype theory", en Neisser, Ulric (Ed.) (1987): *Concepts and conceptual development: ecological and intellectual factors in categorization*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.63-100
- Lamb, Frank Bruce y Manuel Córdova-Ríos (1971): *Un brujo del alto Amazonas*, Palma de Mallorca: Terra Incognita, 1998
- ____ (1985): *Río Tigre y más allá. La medicina de la selva del Amazonas de Manuel Córdova*, Palma de Mallorca: Terra Incognita, 2002
- Langdon, Esther Jean Matteson (1979): "Yage Among the Siona: Cultural Patterns and Visions", en Browman, David L. y Ronald A. Schwarz (Eds.) (1979): *Spirits*,

- Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, The Hague: Mouton Publishers, pp.63-80
- ____ (1986): “Las clasificaciones del yajé dentro del grupo siona: etnobotánica, etnoquímica e historia”, *América Indígena*, 46(1):101-116
- ____ (1992a): “Introduction. Shamanism and Anthropology”, en Langdon, Esther Jean y Gerhard Baer (Eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.1-21
- ____ (1992b): “DAU. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine”, en Langdon, Esther Jean y Gerhard Baer (Eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.41-61
- ____ (1996): “Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas”, en Langdon, Esther Jean Matteson (Org.) (1996): *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, Florianópolis: UFSC, pp.9-39.
- ____ (2006): “Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity”, *Antropologia em Primeira Mão*, 92:1-39
- ____ (2007): “The Symbolic Efficacy of Rituals: From Ritual to Performance”, *Antropologia em Primeira Mão*, 95:1-39, en <http://www.cfh.ufsc.br/~antropos/artigo%2095%20rafael.pdf> (consultado el 11/04/2012)
- ____ (2008): *New Perspectives of Shamanism in Brasil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories*, Seminário Permanente de Etnografia Mexicana, Instituto Nacional de Antropologia e História
- Langdon, Esther Jean Matteson y Gerhard Baer (Eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press
- Langdon, Esther Jean e Isabel Santana de Rose (2012): “(Neo)Shamanic Dialogues: Encounters between the Guarani and Ayahuasca”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15(4):36-59, en http://www.neip.info/upd_blob/0001/1180.pdf (consultado el 19/06/2012)
- Laplantine, F. (1996): *La description ethnographique*, Paris: Armand Coline, 2005, trad. M^a Isabel Jociles Rubio
- Lassiter, Luke Eric (2005): *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press

- Lathrap, Donald W. (1970): *The Upper Amazon*, London: Thames and Hudson
- Latour, Bruno (1991): *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007, trad. Victor Goldstein
- Le Breton, David (1990): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, trad. Paula Mahler, en <https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/le-breton-david-antropologia-del-cuerpo-y-modernidad.pdf> (consultado el 27/04/2015)
- Leighton, Alexander y Dorothea Leighton (1941): "Elements of Psychotherapy in Navajo Religion", *Psychiatry*, 4:515-524
- Lévi-Strauss, Claude (1949): "La eficacia simbólica", en Lévi-Strauss, Claude (1958): *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1987, pp.211-227
- ____ (1958): *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1987, trad. Eliseo Verón
- Lévy-Bruhl, Lucien (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Les Presses Universitaires de France, 9ª ed., 1951, en http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/fonctions_mentales/fonctions_mentales.html (consultado el 25/10/2014)
- ____ (1927): *El alma primitiva*, Barcelona: Península, 2003, trad. Eugenio Trías
- ____ (1930): *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1938, en http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/experience_mystique/experience_mystique.pdf (consultado el 25/10/2014)
- Lewis, Ioan Myrddin (1971): *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, 2ª ed., London: Routledge, 1989
- ____ (1989): "South of North: Shamanism in Africa. A Neglected Theme", *Paideuma*, 35:181-188
- ____ (1996): "Shamanism, History and the State - Thomas, N., Humphrey, C. [review article]", *The British Journal of Sociology*, 47(4):739-740
- ____ (1997): "The Shaman's Quest in Africa", *Cahiers d'études africaines*, 37(145):119-135
- Llagostera Martínez, Agustín, Manuel C. Torres, y M. Antonietta Costa (1988): "El complejo psicotrópico en Solcor 3 (San Pedro de Atacama)", *Estudios Atacameños*, 9:67-106

- Loizaga-Velder, Anja y R. Verres (2014): “Therapeutic Effects of Ritual Ayahuasca Use in the Treatment of Substance Dependence—Qualitative Results”, *Journal of Psychoactive Drugs*, 46(1):63-72
- Lopatin, Ivan (1960): “Origin of the Native American steam bath”, *American Anthropologist*, 62:977-9
- López de Dicastillo Gorricho, Jesús (1992): *Ayahuasca, la sogá de la muerte. Relatos de la amazonia*, Navarra: Imprenta Gráficas Xavier
- López Novo, Joaquín P. (2012): “Espiritual pero no religiosa: la cultura de la transformación personal”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17:77-99, en <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/39674/38169> (consultado el 01/10/2014)
- López-Pavillard, Santiago (2008): *La recepción de la ayahuasca en España*, Trabajo para la obtención del DEA, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid, en <http://eprints.ucm.es/7922/1/DEA-FINAL.pdf> (consultado el 14/09/2014)
- ____ (2014): “¿Que relación tiene la salud con la espiritualidad, y cómo se entiende esta relación en occidente? Una perspectiva desde dos puntos de vista”, en *Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp.4595-4622, en <http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/download/123/107/253-1> (consultado el 05/09/2014)
- López-Pavillard, Santiago y Diego de las Casas (2011): “Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament”, en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.365-374
- Lovejoy, Arthur Oncken (1906): “The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy”, *The Monist*, 16(3):357-382
- Lowie, Robert H. (1915): “Ceremonialism in North America”, en Boas, Franz, Roland B. Dixon, Pliny E. Goddard, et al. (1915): *Anthropology in North America*, New York: G.E. Stechert and Co., 1915, pp. 229-258, en

<http://archive.org/download/anthronortham00newyrich/anthronortham00newyrich.pdf> (08/03/2013)

- ____ (1934): *Introduction to Cultural Anthropology*, New York: Farrar & Rinehart
- ____ (1948): *Religiones primitivas*, Madrid: Alianza Universidad, 2ª reimp., 1990
- ____ (1954): *Indians of the Plains*, New York: The Natural History Press, 1963
- Lucena Salmoral, Manuel (1971): “Observación participante de una toma de yagé entre los Kofán”, *Revista Universitaria Humanística* (Separata), 1:11-21
- Luckmann, Thomas (1967): *La religión invisible*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973
- Lukes, Steven (1967): “Some Problems about Rationality”, en Wilson, Bryan R. (Ed.) (1970): *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, pp.194-213
- ____ (2000): “Different cultures, different rationalities?”, en *History of the Human Sciences*, 13(1):13-18
- Luna, Luis Eduardo (1983): “El concepto de plantas que enseñan, entre cuatro shamanes mestizos de Iquitos, nordeste del Perú”, *Revista Colombiana de Antropología*, 24:44-60, en
Http://Kt.Micrositios.Net/Action.Php?Kt_Path_Info=Ktcore.Actions.Document.View&Fdocumentid=14720&Forceopen (consultado el 12/07/2013)
- ____ (1984): “The Healing Practices of a Peruvian Shaman”, *Journal of Ethnopharmacology*, 11(2):123-133
- ____ (1986): *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International
- ____ (1992): “ICAROS. Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon”, en Langdon, Esther Jean y Gerhard Baer (Eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.231-253
- ____ (2011a): “Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview”, en dos Santos, Rafael Guimaraes (Ed.) (2011): *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, Transworld Research Network, 2010, Transworld Research Network, pp.1-21, en
<http://www.trnres.com/ebookcontents.php?id=93> (consultado el 11/03/2011)
- ____ (2011b): “Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca”, en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.123-129

- Luna, Luis Eduardo y Pablo Amaringo (1991): *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*, Berkeley, CA: North Atlantic Books
- Mabit, Jacques (1996): *El Shamanismo y el Hombre contemporáneo*, en http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/shamanismo_y_el_hombre_contemporaneo.pdf (consultado el 16/07/2013)
- Maciocia, Giovanni (1989): *The Foundations of Chinese Medicine*, Edimburgo: Churchill Livingstone, 1993
- MacRae, Edward (1992): *Guiado por la luna: shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998
- ____ (2000): *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*, Quito: Abya-Yala
- Mader, Elke (1996): *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*, Quito: Abya-Yala, 1999, Trad. Jorge Gómez R., en <http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/11663/Metamorfosis%20del%20Poder.pdf?sequence=1> (consultado el 13/06/2011)
- Magnin, Juan (1740): “Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de Succumbíos de Religiosos de S. Francº., y de Maynas de PP. de la Comp.^a de de JHS. a las orillas del gran Río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año 1740, por el P. Juan Magnin, de dha. comp.^a, misionero en dichas misiones”, en Maroni, Pablo, A. de Zárate y J. Magnin [ed. de Jean Pierre Chaumeil] (1988): *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribiélas por los años de 1783 un misionero de la misma. Seguidas de las Relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*, Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, pp.463-534
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> (consultado el 06/09/2014)

- Malinowski, Bronislaw (1922): *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona: Ediciones Península, 2001, trad. Antonio J. Desmonts
- Marcus, George E. (1995): “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117
- Marett, Robert Ranulph (1909): *The Threshold of Religion*, London: Methuen & co, en <https://archive.org/download/thresholdofrelig00mareuoft/thresholdofrelig00mareuoft.pdf> (consultado el 08/10/2014)
- Marlasca, Manuel (2000): “Las tarifas del Santo Daime”, *Interviú*, 10 de abril de 2000, pp.38-39
- Maroni, Pablo (1738): “Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribíalas por los años de 1783 un misionero de la misma compañía”, en Maroni, Pablo, A. de Zárate y J. Magnin [ed. de Jean Pierre Chaumeil] (1988): *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribíalas por los años de 1783 un misionero de la misma. Seguidas de las Relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*, Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, pp.89-396
- Martín Velasco, Juan (1999): *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid: Trotta
- ____ (2006): “Prólogo a la edición española”, en Underhill, Evelyn (1911): *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid: Editorial Trotta
- Martínez Hernáez, Ángel (2008): *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Madrid: Anthropos, 1ª reimp., 2011
- Mauss, Marcel (1924): “Ensayo sobre el don”, en Moreno Feliu, Paz (Comp.) (2004): *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*, Madrid: Cuadernos de la UNED, pp.159-193
- ____ (1950): *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1979, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo
- Maybury-Lewis, David (2009): “Indigenous Theories, Anthropological Ideas: A View from Lowland South America”, *Anthropological Quarterly*, 82(4):897-927
- Mazorco Irureta, Graciela (2007): “Bases filosóficas para hacer otro mundo posible”, *Polis*, 17, en <http://polis.revues.org/4541> (consultado el 08/09/2014)

- ____ (2010): “La descolonización en tiempos del Pachakutik”, *Polis*, 27, en <http://polis.revues.org/873> (consultado el 08/09/2014)
- McCallum, Cecilia (1996): “The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America”, *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3):347-372
- McIlhenny, E.H., Riba J., Barbanoj M.J., Strassman R., y Barker S.A. (2011): “Methodology for and the determination of the major constituents and metabolites of the Amazonian botanical medicine ayahuasca in human urine”, *Biomedical Chromatography*, 25(9):970-984
- McKenna, J. Dennis, Luis E. Luna, y G.H.N. Towers (1986): “Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada”, *América Indígena*, XLVI(1):73-99
- Melo, Rosa Virgínia (2010): “*Beber na fonte*”: adesão e transformação na União do Vegetal, Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia
- Menéndez, Eduardo L. (1974): “El modelo médico y la salud de los trabajadores”, en Basaglia, Franco et al. (1974): *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud*, México: Nueva Imagen, 1978, pp.11-53
- ____ (1985): “Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina”, *Nueva Antropología*, VII(28):11-27
- Mercante, Marcelo S. (2013): “A Ayahuasca e o Tratamento da Dependência”, *Mana*, 19(3):529-558, en <http://www.scielo.br/pdf/mana/v19n3/a05v19n3.pdf> (consultado el 03/02/2014)
- Messing, Simon (1958): “Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia”, *American Anthropologist*, 60(6):1120-1147
- Meštrovic, Stjepan G. (1987): “Durkheim's Concept of Anomie Considered as a 'Total' Social Fact”, *The British Journal of Sociology*, 38(4):567-583
- Métraux, Alfred (1944a): “Le shamanisme chez les indiens de l'Amerique du sud tropicale, I”, *Acta americana*, 2(3):199-219
- ____ (1944b): “Le shamanisme chez les indiens de l'Amerique du sud tropicale, II”, *Acta americana*, 2(4):320-341

- ____ (1944c): “El chamán en las civilizaciones indígenas de las Guayanas y de la Amazonia”, en Métraux, Alfred (1967): *Religión y magias indígenas de América del sur*, Madrid: Aguilar, 1973, pp.69-89
- ____ (1945): “El chamanismo entre los indios del Gran Chaco”, en Métraux, Alfred (1967): *Religión y magias indígenas de América del sur*, Madrid: Aguilar, 1973, pp.90-100
- ____ (1949): “Religion and Shamanism”, en Steward, Julian H. (Ed.) (1963): *Handbook of South American Indians*, vol.5, New York: Cooper Square Pub., pp.559-599
- ____ (1967): *Religión y magias indígenas de América del sur*, Madrid: Aguilar, 1973, trad. Miguel Rivera Dorado
- Meyer, Matthew (2003): *The Seringueiro, the Caboclo, and the Forest Queen: Origin Myths of the Santo Daime Church*, Department of Anthropology, University of Virginia, en http://www.neip.info/downloads/t_matthew_seringueiro.pdf (consultado el 06/09/2011)
- Mikhaïlovskiï, Viktor (1892): “Shamanstvo. Sravnitel'no-etnograficheskie ocherki, lzvestiia Imperatorskogo Obshchestva liubitelei estestvoznaniia”, *Antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete*, LXXV, Trudy etnografii, XII, 1, en <http://vilda.alaska.edu/utis/getfile/collection/cdmg21/id/10879/filename/10805.pdf> (consultado el 23/03/2015)
- Monteiro da Silva, Clodomir (1983): *O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, Disertación de Maestría, Universidade Federal de Pernambuco, en <http://www.neip.info/downloads/clodomir/teseClodomir.pdf> (07/04/2015)
- ____ (1985): “La cuestión de la realidad en la Amazonia: Un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime”, *Amazonia Peruana*, 6(11):87-106, en http://www.samorini.it/doc1/alt_aut/lr/monteiro.pdf (consultado el 05/02/2013)
- Moreno Feliu, Paz (2004): “Organizar: suspensión de la moralidad y reciprocidad negativa”, en Moreno Feliu, Paz (Comp.) (2004): *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de antropología económica*, Madrid: UNED, pp.375-402
- Morris, Brian (1987): *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona: Paidós, 1995, trad. Mikel Aramburu Otazu

- ____ (2006): *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press
- MSPSI (Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad) (2011): *Análisis de situación de las terapias naturales*, en <http://www.msssi.gob.es/novedades/docs/analisisSituacionTNatu.pdf> (consultado el 08/01/2015)
- Muñoz, Jacobo y Julián Velarde (2000): *Compendio de Epistemología*, Madrid: Trotta
- Murdock, George Peter (1951): "South American Culture Areas", *Southwestern Journal of Anthropology*, 7(4):415-436
- Murphy, G. Ronald S.J. (1979): "A Ceremonial Ritual: The Mass", en d'Aquili, Eugene G., Charles D. Laughlin, y John McManus (Eds.) (1979): *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*, New York: Columbia University Press
- Myers, Thomas P. (1983): "Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica", *Amazonía Peruana*, 4(8):61-75
- Naranjo, Claudio (2000): *La dimensión espiritual de la psicoterapia y el nuevo chamanismo*, en http://www.claudionaranjo.net/pdf_files/theory/dimension_espiritual_psicoterapia_chamanismo_spanish.pdf (consultado el 20/08/2014)
- ____ (2012): *Ayahwasca, la enredadera del río celestial*, Barcelona: Ediciones La Llave
- Nicolau, Miguel (1971): *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Noel, Daniel C. (1997a): "Extract from 'The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imagined Realities'", en Znamenski, Andrei A. (Ed.) (2004): *Shamanism. Critical Concepts in Sociology*, London: Routledge Curzon, pp.40-53
- ____ (1997b): *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*, New York: Continuum
- Nugent, Stephen (1993): *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*, Oxford, England: Berg Publishers
- Nutt, David J. (2010): "Science and non-science in UK drug policy", *Addiction*, 105:1154, en <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1360-0443.2010.02965.x/pdf> (consultado el 19/03/2013)

- Nutt, David J., Leslie A. King, y David E. Nichols (2013): “Effects of Schedule I drug laws on neuroscience research and treatment innovation”, *Nature Reviews Neuroscience*, 14:577–585
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (1946): *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*, Documentos básicos, suplemento de la 45a edición, octubre de 2006, en http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf (consultado el 17/03/2014)
- ____ (2000): *General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine*, Ginebra: World Health Organization, en http://whqlibdoc.who.int/hq/2000/WHO_EDM_TRM_2000.1.pdf?ua=1 (consultado el 08/10/2014)
- ____ (2002): *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005*, Ginebra: Organización Mundial de la Salud, en http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/WHO_EDM_TRM_2002.1_spa.pdf (consultado el 08/10/2014)
- ____ (2010): *Benchmarks for Training in Traditional Chinese Medicine*, en <http://www.who.int/entity/medicines/areas/traditional/BenchmarksforTraininginTraditionalChineseMedicine.pdf> (consultado el 04/03/2011)
- ____ (2011): *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic, 2011. Warning About the Dangers of Tobacco*, en http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789240687813_eng.pdf?ua=1 (consultado el 24/02/2014)
- ONU (Naciones Unidas) (1961): *Convención Única de 1961 sobre estupefacientes. Enmendada por el protocolo de 1972 de modificación de la convención única de 1961 sobre estupefacientes*, en http://www.unodc.org/pdf/convention_1961_es.pdf (consultado el 30/12/2011)
- ____ (1971): *Convenio sobre sustancias sicotrópicas de 1971*, en http://www.incb.org/pdf/s/conv/convention_1971_es.pdf (consultado el 30/12/2011)
- Osorio, Flavia de Lima, Ligia Ribeiro Horta de Macedo, Joao Paulo Machado de Sousa, Joel Porfirio Pinto, Joao Quevedo, Jose Alexandre de Souza Crippa, y Jaime Eduardo C. Hallak (2010): “The therapeutic potential of harmine and ayahuasca

- in depression: Evidence from exploratory animal and human studies”, en dos Santos, Rafael Guimaraes (Ed.) (2010): *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, Transworld Research Network, en <http://www.trnres.com/ebookcontents.php?id=93> (consultado el 11/03/2011)
- Ott, Jonathan (1994): *Análogos de la ayahuasca*, Madrid: Amargord
- Otto, Rudolf (1917): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 2001
- Overing-Kaplan, Joanna (1984a): “Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition”, en Lynch, John (Ed.) (1984): *Past and present in the Americas: a compendium of recent studies*, Manchester: Manchester University Press, pp.167-172
- ____ (1984b): “Elementary Structures of Reciprocity: a Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought in Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours”, *Antropológica*, (59-62):331-348
- Oyuela-Caycedo, Augusto y Nicholas Kawa (2015): “A Deep History of Tobacco in Lowland South America”, en Russell, Andrew y Elizabeth Rahman (Eds.) (2015): *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*, London: Bloomsbury Academic, en https://www.academia.edu/10126755/A_Deep_History_of_Tobacco_in_Lowland_South_America (consultado el 20/02/2015)
- Pace, Richard (1997): “The Amazon Caboclo: What's in a Name?”, *Luso-Brazilian Review*, 34(2):81-89
- ____ (2006): “Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade”, *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, 1(3):79-92, en <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v1n3/v1n3a04.pdf> (consultado el 02/09/2011)
- Padilla, Alfonso (1983): “Los Icaros de Don Emilio Andrade Gomez”, *Revista Colombiana de Antropología*, 24:61-69, en http://kt.micrositios.net/action.php?kt_path_info=ktcore.actions.document.view&fDocumentId=14720&forceopen (consultado el 12/07/2013)

- Palecek, Martin y Mark Risjord (2013): "Relativism and the Ontological Turn within Anthropology", *Philosophy of the Social Sciences*, 43(1):3-23, en http://lms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf (consultado el 11/03/2014)
- Pantoja, Mariana Ciavatta (2014): "Kuntanawa: Ayahuasca, Ethnicity, and Culture", en Labate, Beatriz Caiuby y Clancy Cavnar (Eds.) (2014): *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Oxford: Oxford University Press
- Pardo Tomás, Juan y María Luz López Terrada (1993): *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de indias (1493-1553)*, Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia
- Park, Willard Zerbe (1938): *Shamanism in Western North America; A Study in Cultural Relations*, Oxford, England: Northwestern University
- Pazos, Álvaro (2004): "Narrativa y subjetividad. A propósito de Lisa, una "niña española"", *Revista de Antropología Social*, (13):49-96
- PDA (Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca) (2009): *Código Ético*, en <http://www.plantaforma.org/codigo-etico/> (consultado el 14/10/2014)
- Pelaez, Maria Cristina (2002): "Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual", en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (Orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2ª ed., 2004, pp.473-491
- Pentikäinen, Juha (1997): "Shamanism and Animism: The Values of Nature in the Mind of Northern Peoples", en Yamada, Takako y Takashi Irimoto (Eds.) (1997): *Circumpolar Animism and Shamanism*, en Sapporo: Hokkaido University Press, pp.229-253
- ____ (2004): "Shamanhood in the Processes of Northern Ethnicity and Identity", en Irimoto, Takashi y Takako Yamada (Eds.) (2004): *Circumpolar Ethnicity and Identity*, Osaka: National Museum of Ethnology, en [Http://ir.Minpaku.Ac.Jp/Dspace/Bitstream/10502/1060/1/SES66_016.Pdf](http://ir.minpaku.ac.jp/Dspace/bitstream/10502/1060/1/SES66_016.Pdf) (consultado el 18/10/2012)
- Pentikäinen, Juha y Peter Simoncsics (2005): "Introduction", en Pentikäinen, Juha y Peter Simoncsics (2005): *Shamanhood: An Endangered Language*, Oslo: Novus, pp.7-16

- Pentikiinen, Juha, Hanna Saressalo, y Chuner M. Taksami (2001): "Preface", en Pentikäinen, Juha (Ed.) (2001): *Shamanhood Symbolism and Epic*, Budapest: Akadémiai Kiadó, pp.vii-x
- Pérez Gil, Laura (2003): "Book review of O uso ritual da ayahuasca. Beatriz Caiuby Labate & Wladimir Sena Araújo (editors)", *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1(1):126-130, en <http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1047&context=tipiti> (07/04/2015)
- Perrin, Michel (1995): "Lógica Chamánica", en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (Coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, pp.1-20
- Perruchon, Marie (2003): *I am Tsunki: gender and shamanism among the Shuar of western Amazonia*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis
- Pharo, Lars Kirkhusmo (2011): "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts "Shaman" and "Shamanism"", *Numen*, 58(1):6-70
- Pinzón, Carlos E. (1995): "Lo cotidiano cultural. Una modalidad chamánica de curar", en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (Coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, pp.219-244
- Pizarro, Narciso (1998): *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, Madrid: Siglo XXI
- Pollock, Donald (2003): "Regionalism and Cultural Identity in Western Amazonia", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1(1):59-79, en <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/4> (consultado el 07/04/2015)
- Pollock, Donald (2004): "Siblings and Sorcerers: The paradox of Kinship among the Kulina", en Wright, Robin M. y N.L. Whitehead (Eds.). (2004): *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham and London: Duke University Press, pp.202-214
- Portugal Mollinedo, Pedro (2011): "Visión posmoderna y visión andina del desarrollo", en Wanderley, Fernanda (Coord.) (2011): *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, La Paz: CIDES/UMSA, pp.253-282, en

<http://www.periodicopukara.com/archivos/desarrollo-en-cuestion.pdf>

(consultado el 06/03/2015),

- Pouillon, Jean (1979): "Observaciones sobre el verbo «creer»", en Izard, Michel y Pierre Smith (Eds.) (1979): *La función simbólica*, Madrid: Júcar, pp.45-53
- Prado, Alberto (1968): "Na selva, um mistico vende o sonho", *Jornal O Estado de São Paulo*, 29 de agosto de 1968
- Prat Carós, Joan (1997): *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel
- ____ (2014): "Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas", en Tomas, Agustí Andreu et al. (Eds.) (2014): *Periferias, fronteras y diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili
- Price-Williams, D. y D. J. Hughes (1994): "Shamanism and Altered States of Consciousness", *Anthropology of Consciousness*, 5(2):1-15.
- Pujadas Muñoz, Juan José (1992): *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002
- Radin, Paul (1914): "Religion of the North American Indians", *The Journal of American Folklore*, 27(106):335-373
- ____ (1957): "Introducción a la edición "Torchbook"", en Tylor, Edward Burnett (1871): *La religión en la cultura primitiva*, Madrid: Editorial Ayuso, vol. 2, pp.13-19
- Ramírez de Jara, María Clemencia y Carlos Ernesto Pinzón Castaño (1986): "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana", *América Indígena*, 46(1):163-188
- Ramos, Alcida Rita (2012): "The Politics of Perspectivism", *Annual Review of Anthropology*, 41:481-494
- Rappaport, Joanne (2008): "Beyond participant observation. Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation", *Collaborative Anthropologies*, 1:1-31, en http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/v001/1.rappaport.pdf (consultado el 17/11/2014)
- Regan, Jaime (1983): *Hacia la tierra sin mal*, vol. 2, Iquitos: CETA
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1968): *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá: Universidad de los Andes

- ____ (1969): “El contexto cultural de un alucinógeno aborigen : Banisteriopsis Caapi”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 13(51):327-345
- ____ (1975): *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, Philadelphia: Temple University Press
- ____ (1978): *Beyond the Milky Way hallucinatory imagery of the Tukano Indians*, Los Angeles, California: UCLA Latin American Center Publications
- ____ (1996): *Yurupari: Studies of an Amazonian Foundation Myth*, Cambridge: Harvard University Press
- Rhodes, Loma Amarasingham (1996): “Studying Biomedicine as a Cultural System”, en Sargent, Carolyn F. y Thomas M. Johnson (Eds.) (1996): *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport: Praeger
- Riba, Jordi (2003): *Human Pharmacology of Ayahuasca*, Tesis doctoral, Departament de Farmacologia i Terapèutica, Universitat Autònoma de Barcelona, en <http://www.tdx.cat/handle/10803/5378> (consultado el 07/04/2015)
- Riba, Jordi, Anderer, P., Jane, F., Saletu, B., y Barbanoj, M.J. (2004): “Effects of the South American psychoactive beverage Ayahuasca on regional brain electrical activity in humans: A functional neuroimaging study using low-resolution electromagnetic tomography”, *Neuropsychobiology*, 50:89–101
- Riba, Jordi, Peter Anderer, Adelaida Morte, Gloria Urbano, Francesc Jané, Bernd Saletu, y Manel J. Barbanoj (2002): “Topographic pharmaco-EEG mapping of the effects of the South American psychoactive beverage ayahuasca in healthy volunteers”, *British Journal of Clinical Pharmacology*, 53(6):613-628
- Riba, Jordi y Manel J. Barbanoj (2011): “Pharmacology of Ayahuasca: Clinical Trials in Healthy Volunteers”, en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp.147-150
- Riba, Jordi, McIlhenny E.H., Valle M., Bouso J.C., y Barker S.A. (2012): “Metabolism and disposition of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids after oral administration of ayahuasca”, *Drug Testing and Analysis*, 4(7-8):610-616
- Riba, Jordi, Antoni Rodríguez-Fornells, y Manel J. Barbanoj (2002): “Effects of ayahuasca on sensory and sensorimotor gating in humans as measured by P50

suppression and prepulse inhibition of the startle reflex, respectively”,

Psychopharmacology, 165(1):18-28

Riba, Jordi, Rodríguez-Fornells, Antoni Urbano, Gloria Morte, Adelaida Antonijuan, Rosa Montero, Maria Callaway, James C., y Barbanoj, Manel J. (2001):

“Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers”, *Psychopharmacology*, 154(1):85-95

Riba, Jordi, Romero, S., Grasa, E., Mena, E., Carrio, I., y Barbanoj, M.J. (2006):

“Increased frontal and paralimbic activation following ayahuasca, the pan-amazonian inebriant”, *Psychopharmacology*, 186(1):93-98

Ribeiro Barbosa, Paulo Cesar, Joel Sales Giglio, y Paulo Dalgalarondo (2005): “Altered States of Consciousness and Short-Term Psychological After-Effects Induced by the First Time Ritual Use of Ayahuasca in an Urban Context in Brazil”, *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2):193-201

Ricoeur, Paul (1990): *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996

Rival, Laura (2012): “The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia”, *Indiana*, (29):127-143, en

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247026964006> (consultado el 30/03/2015)

Rivier, Laurent y Jan-Erik Lindgren (1972): “Ayahuasca, the South American

hallucinogenic drink: An ethnobotanical and chemical investigation”, *Economic Botany*, 26:101-129, en

<https://www.crfdl.org/bitstream/handle/10838/340/4253328.pdf?sequence=1> (consultado el 16/09/2011)

Robinson, Scott S. (1976): *Hacia una comprensión del shamanismo Cofán*, Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1996

Roe, Peter G. (1982): *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick: Rutgers University Press

Romaní, Oriol (1999): *Las drogas: sueños y razones*, Barcelona: Ariel, en

<http://antropologia.urv.es/dafits-urv/images/web/ORIOL%20ROMANI%20Las%20drogas%20S%20y%20R.pdf> (consultado el 02/08/2012)

- Rorty, Richard (1991): “Solidarity or Objectivity”, en Rorty, Richard (1990): *Objectivity, Relativism, and the Truth: Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp.21–34
- Rosaldo, Renato (1993): *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, London: Routledge
- Rosengren, Dan (2003): “The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: ‘rhizomes’ and ‘taproots’ in the Amazon”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10:221-240
- ____ (2006): “Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(4):803-816
- Rowe, John Howland (1946): “Inca culture at the time of the Spanish Conquest”, en Steward, Julian H. (Ed.): *Handbook of South American Indians*, vol.2, New York: Cooper Square Publishers, 1963, pp.183-331
- ____ (1951): “Handbook of South American Indians, Vol. VI. Edited by Julian H. Steward (Review article)”, *The Hispanic American Historical Review*, 31(3):480-483
- Rozas Vidal, Cristián Fernando (2015): *Música y evangelismo. La materialidad de una práctica religiosa*, Tesis Doctoral, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid
- Rubel, Arthur J. y Michael R. Hass (1996): “Ethnomedicine”, en Sargent, Carolyn F. y Thomas M. Johnson (Eds.) (1996): *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport: Praeger, pp.113-130
- Rubenstein, Steven Lee (2002): *Alejandro Tsakimp: a Shuar healer in the margins of history*, Lincoln: University of Nebraska Press
- ____ (2012): “On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar”, *Current Anthropology*, 53(1):39-79
- Ruck, Carl A. P., Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott, y Robert Gordon Wasson (1979): “Enteógenos”, en Wasson, R. Gordon, Albert Hofmann, y Carl A.P. Ruck (1978): *El camino a Eleusis*, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª reimp, 1992, trad. Felipe Garrido, pp.231-235
- Ruiz Olabuenaga, José Ignacio (2003): *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao: Universidad de Deusto
- Russell, Bernard, H. (1988): *Research Methods in Cultural Anthropology*, Beverly Hills: Sage

- Saliba, John A. (1974): "The New Ethnography and the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2):145-159
- ____ (1976): "Religion and the Anthropologists 1960-1976", *Anthropologica*, 18(2):179-213
- Salum Pires, Ana Paula, Carolina Dizioli Rodrigues de Oliveira, Sidnei Moura, Felipe Augusto Dörr, Wagner Abreu E. Silva, y Mauricio Yonamine (2009): "Gas chromatographic analysis of dimethyltryptamine and -carboline alkaloids in ayahuasca, an amazonian psychoactive plant beverage", *Phytochemical Analysis*, 20(2):149-153
- Samuel, Geoffrey (1993): *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington: Smithsonian Institution Press
- Sánchez-Carretero, Cristina (2003): "Voces y escritura: La reflexividad en el texto etnográfico", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58(1):71-84
- ____ (2005): "Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad", *Journal of American Folklore*, 118(469):308-326
- ____ (2008): "La creencia en la "no-creencia" de los espíritus y otras cartografías de lógicas religiosas: el caso de los centros de portadoras de misterios dominicanos en Madrid", en Cornejo Valle, Mónica, Manuela Cantón, y Ruy Llera (Coords.) (2008): *Teorías y Prácticas Emergentes en Antropología de la Religión*, Ankulegi, en http://www.academia.edu/1037985/Teorias_y_practicasy_emergentes_en_antropologia_de_la_Religion (consultado el 19/12/2012)
- Sanmartín Arce, Ricardo (2000): "Etnografía de los valores", *Teoría de la educación*, 12:129-141, en http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/2892/2928 (consultado el 31/07/2014)
- Santos Ricciardi, Gabriela (2008): *O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV)*, Universidade Federal da Bahia, en http://www.neip.info/downloads/mestrado_gabriela.pdf (consultado el 07/04/2015)
- Santos-Granero, Fernando (1991): *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*, Oxford: Berg Publishers

- ____ (1996): “Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena”, en Santos Granero, Fernando (Comp.) (1996): *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Quito: Abya-Yala, pp.7-43
- ____ (2009): “Introduction: Amerindian Constructional Views of the World”, en Santos-Granero, Fernando (Ed.) (2009): *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson: University of Arizona Press, pp.1-29
- ____ (2012): “Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), en <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/download/25/108> (consultado el 16/07/2012)
- Santos-Granero, Fernando y Frederica Barclay (Eds.) (1994): *Guía etnográfica de la alta Amazonía. Volumen I: Mai Huna (Irène Bellier), Yagua (Jean-Pierre Chaumeil), Ticuna (Jean-Pierre Goulard)*, Quito: FLACSO-Ecuador & Instituto Francés de Estudios Andinos
- Scheper-Hughes, Nancy y Margaret M. Lock (1987): “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1):6-41
- Schmidt, Titti (2007): *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*, Uppsala: Uppsala Universitet Press
- Schultes, Richard Evans (1963): “Botanical Sources of the New World Narcotics”, *Psychedelic Review*, 1(2):145-166
- ____ (1969a): “The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part I”, *Bull. Narcotics UN*, 21(3):3-16, en http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/bulletin/bulletin_1969-01-01_3_page003.html (consultado el 28/03/2011)
- ____ (1969b): “The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part II”, *Bull. Narcotics UN*, 21(4):15-27, en http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/bulletin/bulletin_1969-01-01_4_page004.html (consultado el 28/03/2011)
- ____ (1970): “The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part III”, *Bull. Narcotics UN*, 22(1):25-53, en http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/bulletin/bulletin_1970-01-01_3_page003.html

- analysis/bulletin/bulletin_1970-01-01_1_page005.html (consultado el 28/03/2011)
- ____ (1972): “An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere”, en Furst, Peter T. (Ed.) (1972b): *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, New York: Praeger Pubs, pp.3-54
- ____ (1986): “El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos”, *América Indígena*, 46(1):5-47
- Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann (1979): *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de la plantas alucinógenas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2000
- Schultes, Richard Evans y Robert Raffauf (1992): *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*, Bogotá: El Áncora Editores, 2004
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta, y Eduardo Viveiros de Castro (1979a): “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19, en http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Aabertura/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf (consultado el 27/04/2015)
- Segalen, Martine (1998): *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid: Alianza Editorial, 2005
- Shanon, Benny (2002): *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford: Oxford University Press
- Sharf, Robert H. (1998): “The Rhetoric of Experience and the Study of Religion”, en Andresen, Jensine y Robert K. C. Forman (Eds.) (2000): *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Thorverton, Bowling Green, OH: Imprint Academic
- Shepard, Glenn H. (1998): “Psychoactive Plants and Ethnopsychiatric Medicines of the Matsigenka”, *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4):321-332
- Shuyun, Guo (1993): “Social Functions of the Manchu Shaman”, en Hoppál, Mihály y Keith Howard (Eds.) (1993): *Shamans and Cultures*, Budapest/Los Angeles: Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, pp.249-257
- Siikala, Anna-Leena (1978): *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

- (1987): “Siberian and Inner Asian Shamanism”, en Siikala, Anna-Leena y Mihály Hoppál (Eds.) (1992): *Studies on Shamanism*, Helsinki/Budapest: Finnish Anthropological Society, Akadémiai Kiadó, 2ª ed., 1998
- Silverman, Julian (1967): “Shamans and Acute Schizophrenia”, *American Anthropologist*, 69(1):21-31
- Singer, Merrill (2004): “Tobacco Use in Medical Anthropological Perspective”, en Ember, Carol R. y Melvin Ember (Eds.) (2004): *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp.518-528
- Siskind, Janet (1973a): *To Hunt in the Morning*, New York: Oxford University Press
- Slotkin, James (1956): *The Peyote Religion: A Study in Indian-White Relations*, Glencoe, Illinois: The Free Press
- Sobiecki, Jean-Francois (2013): “An Account of Healing Depression Using Ayahuasca Plant Teacher Medicine in a Santo Daime Ritual”, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 1(13):1-10, en http://reference.sabinet.co.za/webx/access/electronic_journals/ipjp/ipjp_v13_n1_a5.pdf (consultado el 03/07/2013)
- Spencer, Robert F. (1968): “Reviewed work(s): Studies in Shamanism by Carl-Martin Edsman”, *American Anthropologist*, 70(2):396-397
- Spruce, Richard (1873): “Narcóticos y estimulantes locales usados por los indios del Amazonas”, en Spruce, Richard (1908): *Notas de un botánico en el Amazonas y en los Andes*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996, pp.657-685
- Steward, Julian H. (1948): “Tribes of the Montaña: An introduction”, en Steward, Julian H. (Ed.) (1963): *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Pub., vol. 3, pp.507-534
- Stoller, Paul (1989): *The Taste of Ethnographic Things. The Sensés in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Strassman, Rick J. y Clifford R. Qualls (1994): “Dose-Response Study of N,N-Dimethyltryptamine in Humans: I. Neuroendocrine, Autonomic, and Cardiovascular Effects”, *Archives of General Psychiatry*, 51(2):85-97

- Streeck, Jürgen y Siri Mehus (2004): "Microethnography: The Study of Practices", en Fitch, Kristine L. y Robert E. Sanders (Eds.) (2004): *Handbook of Language and Social Interaction*, New York: Psychology Press, pp.381-404
- Stringer, Martin D. (1996): "Towards a situational theory of belief", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 27(3):217-234
- ____ (1999): "Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(4):541-556
- Stuckey, David E., Robert Lawson y Luis Eduardo Luna (2005): "EEG Gamma Coherence and Other Correlates of Subjective Reports During Ayahuasca Experiences", *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2):163-178
- Stuckrad, Kocku von (2002): "Reenchanting nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought", *Journal of the American Academy of Religion*, 70(4):771-800
- Suárez Álvarez, Carlos (2010): *Ayahuasca, amor y mezquindad*, Madrid: Amargord Ediciones
- Surrallés, Alexandre (2003): "De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos", *Indiana*, (19/20):59-72, en http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_19_20/04surralles1009.pdf (consultado el 07/07/2014)
- Svanberg, Jan (2003): *Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik: En Studie Av Förhållandet Mellan Schamanismforskning Och Neoschamanism*, Åbo: Åbo Akademis Förlag/Abo Akademi University Press, pp. 294
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1979): *A Performative Approach to Ritual*, Proceedings of the British Academy London, 65:113-169, 1981, Oxford: Oxford University Press
- Taussig, Michael (1980): "Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia", en Whitten, Norman E. Jr. y Arlene Torres (Eds.) (1998): *Blackness in Latin America and the Caribbean*, vol. I, Bloomington: Indiana University Press, pp.445-494
- ____ (1987): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press

- ____ (1989): "The Nervous System. Part 1: Homesickness & Dada", *Stanford Humanities Review*, 1(1):44-81, en http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/kas069_070-005.pdf (consultado el 08/03/2013)
- Tax, Sol (1975): "Action Anthropology", *Current Anthropology*, 16(4):514-517
- Theodoratus, R. J. (1994): "Shamanism in the Columbia-Fraser Plateau Region", en Seaman, Gary y Jane S. Day (Eds.) (1994): *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*, Boulder: University Press of Colorado
- Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (1994): "Introduction", en Thomas, Nicholas y Humphrey, Caroline (Eds.) (1994): *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996, pp.1-12
- Thomas, G., Lucas P., Capler N.R., Tupper K.W., Martin G. (2013): "Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada", *Current Drug Abuse Reviews*, 6(1):30-42
- Thorpe, S. A. (1993): *Shamans, medicine men and traditional healers : a comparative study of shamanism in Siberian Asia, Southern Africa and North America*, Pretoria: University of South Africa
- Throop, C. Jason y Jennifer L. Dornan (2004): "Psychopathology and Shamanism", en Walter, Mariko Namba y Fridman, Eva Jane Neumann (Eds.) (2004): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: Abc Clío
- Torres, Constantino Manuel (1998): "Psychoactive Substances in the Archaeology of Northern Chile and NW Argentina. A Comparative Review of the Evidence", *Chungará*, 30(1):49-63
- Townsend, Joan B. (1988): "Neochamanismo y el movimiento místico moderno", en Doore, Gary (Ed.) (1988): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4ª ed., 2002
- ____ (1999): "Shamanism", en Glazier, Stephen D. (Ed.) (1999): *Anthropology of Religion: A Handbook*, Westport, CT: Praeger, pp.429-469
- ____ (2005): "Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism", *Anthropology of Consciousness*, 15(1):1-9
- Townsley, Graham (1993): "Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge", *L'Homme*, 33(126-128):449-468

- Tucker, Daniel (Coord.) (2005): “UDV USA Plantation Report 1998”, en Estados Unidos. Corte Suprema (2005): *Alberto R. Gonzales, Attorney General, et al., Petitioners v. O Centro Espirita Beneficiente Uniao do Vegetal, et al. – Joint Appendix, vol.1*, pp. 166-175, en http://washingtonpost.findlaw.com/supreme_court/briefs/04-1084/04-1084.mer.ja.v1.pdf (consultado el 08/04/2015)
- Turner, Bryan S. (2010): “Introduction. Mapping the Sociology of Religion”, en Turner, Bryan S. (Ed.) (2010): *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, West Sussex: John Wiley & Sons, pp.1-29
- Turner, Edith L. B. (1992a): *Experiencing ritual: a new interpretation of African healing*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- ____ (1992b): “The Reality of Spirits”, en Harvey, Graham (Ed.) (2003): *Shamanism: A Reader*, London: Routledge, pp.145-152
- ____ (2006): “Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads”, *Anthropology of Consciousness*, 17(2):33-61
- ____ (2010): “Discussion: Ethnography as a Transformative Experience”, *Anthropology and Humanism*, 35(2):218-226
- Turner, Victor (1967): *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, Siglo XXI, Madrid, 4ª ed., 2005
- ____ (1968): *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford/London: Clarendon P., International African Institute
- ____ (1969): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus, 1988
- ____ (1982): *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, New York: Performing Arts Journal Publications
- Turner, Victor e Ivan A. Vallier (1968): “Profesiones religiosas”, en Sills, David (Dir.) (1968): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 8, Madrid: Aguilar, 1979, pp.547-560
- Tylor, Edward B. (1871): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London: Murray, 6ª ed., 1920, 2 vols., en <https://archive.org/> (consultado el 10/03/2014)
- UDV (Centro Espírita Beneficiente União Do Vegetal) (1989): *Hoasca. Fundamentos e Objetivos, Centro de Memória e Documentação*, Brasília

- UMIYAC (Unión de Medicos Indígenas Yageceros de Colombia) (2000): *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano (Yurayaco Declaration)*, Santafé de Bogotá, Colombia: UMIYAC, en http://ia700305.us.archive.org/27/items/CdigoDeEticaUmiyac/codigo_etica.pdf (consultado el 02/09/2013)
- Urrea Giraldo, Fernando y Diego Zapata Ortega (1995): “Vegetalismo y sistema de representaciones en el curanderismo Inga-Cametsa (Pretexto para una discusión sobre las cosmovisiones prehispánicas en la sociedad contemporánea)”, en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (Coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, pp.187-218
- Urteaga Crovetto, Patricia (2007): “The social construction of ethnic groups and indigenous peoples in the souteastern Peruvian Amazonia”, *Anales*, 9/10:73-106, https://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/4499/1/anales_9-10_urteaga.pdf (consultado el 10,08,2009)
- Valdez, Francisco (2008): “Inter-zonal Relationships in Ecuador”, en Silverman, Helaine y William H. Isbell (Eds.) (2008): *The Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer
- Vallverdú Vallverdú, Jaume (2008): *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, Barcelona: Editorial UOC
- Varese, Stefano (1968): *La Sal de los Cerros*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006
- Veigl, Franz Xavier (1768): *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional hasta el año 1768*, Iquitos: CETA, 2006
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada (1997): *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid: Trotta, 3ª ed., 2003
- Vélez Cervantes, Jorge César (1996): “El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla”, *Alteridades*, 6(12):33-38
- Viana, Túlio Cícero (1997): *O Consagrado Defensor*, Belo Horizonte: Lítera Maciel Ltda.
- Vidal, Silvia M. y Neil L. Whitehead (2004): “Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and the Venezuelan Amazon”, en Wright, Robin M.y N.L. Whitehead (Eds.) *Darkness and Secrecy: The*

- Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham: Duke University Press, pp.51-81
- Vila i Tronchoni, Josep (2007): *Deja que suceda. El camino de las Plantas Maestras de la Amazonía*, Entorno Rural S.L.U.
- Vilaça, Aparecida (2000): “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e cotato interétnico na Amazonia (What does it mean to become an other? shamanism and interethnic contact in indigenous amazonia.)”, *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*, 15(44):56-72
- Villanueva, Rigoberto (2010): “Chamanismo mazateco. Un acercamiento al "otro mundo" de los chota shinée”, en Fagetti, Antonella (Coord.) (2010): *Iniciaciones, Trances, Sueños... Investigaciones sobre el Chamanismo en México*, México: Plaza y Valdés
- Vinogradov, Andrei (1999): “After the Past, Before the Present: New Shamanism in Gorny Altai”, *Anthropology of Consciousness*, 10(4):36-44
- Vitebsky, Piers (1995): *Los chamanes*, Köln: Evergreen-Taschen, 2006
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha (1986): *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago: University of Chicago Press, 1992
- ____ (1996): “Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio”, *Mana*, 2(2):115-144
- ____ (2005): “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, en Chaumeil, Jean-Pierre; Roberto Pineda Camacho, y Jean-François Bouchard (Eds.) (2005): *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, pp.335-347
- ____ (2011): “Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths”, *Common Knowledge*, 17(1):128–145
- ____ (2012): “Cosmologies: Perspectivism”, *HAU Masterclass Series*, vol. 1, en <http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/download/72/54> (consultado el 16/07/2012)
- Wagley, Charles (1953): *Amazon town; a study of man in the tropics*, London, New York: Oxford University Press, 1976
- ____ (1964): “Alfred Métraux 1902-1963”, *American Anthropologist*, 66(3):603-613

- Wallace, Anthony F. C. (1959): “Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience”, *AMA Arch. Gen. Psychiatry*, 1(1):58-69
- Wasson, Robert Gordon (1980): *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica* (sic), México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimp., 1993, trad. Felipe Garrido
- Wautischer, Helmut (1989): “A philosophical inquiry to include trance in epistemology”, *Journal of Psychoactive Drugs*, 21(1):35-46
- Weber, Max (1904): *La 'objetividad' del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, trad. Joaquín Abellán García
- Weinhold, Jan (2007): “Failure and Mistakes in Rituals of the European Santo Daime Church: Experiences and Subjective Theories of Participants”, en Hüsken, Ute (Ed.) (2007): *Ritual Failure, Mistakes in Ritual, and Ritual Dynamics*, Leiden: Brill, pp.49–72, en http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=505 (consultado el 02/10/2009)
- Whitehead, Neil L. (2004): “Dark Shamanism (Amazonia)”, en Walter, Mariko Namba y Eva Jane Neumann Fridman (Eds.) (2004): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: Abc Clio, pp.396-399
- Whitehead, Neil L. y Robin Wright (2004): “Introduction: Dark Shamanism”, en Wright, Robin M. y N.L. Whitehead (Eds.) (2004): *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp.1-19
- Wilbert, Johannes (1979): “Magico-religious use of tobacco among South American Indians”, en Browman, David L. y Ronald A. Schwarz (Eds.) (1979): *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, The Hague: Mouton Publishers, pp.13-38
- ____ (1987): *Tobacco and Shamanism in South America*, New Haven: Yale University Press
- Wilson, Bryan R. (1970): “A Sociologist's Introduction”, en Wilson, Bryan R. (Ed.) (1970): *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, pp.vii-xviii
- Willerslev, Rane (2013): “Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?”, *Religion and Society: Advances in Research*, 4(1):41–57, en

https://www.academia.edu/6471384/Taking_Animism_Seriously_but_Perhaps_not_Too_Seriously (consultado el 26/12/2014)

- Willerslev, Rane y Olga Ulturgasheva (2012): “Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Personas among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia”, en Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti, y Olga Ulturgasheva (Eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York: Berghahn Books, pp.48-68, en https://www.academia.edu/3488780/Revisiting_the_animism_versus_totemism_debate_fabricating_persons_among_the_Eveny_and_Chukchi_of_North-eastern_Siberia (consultado el 16/02/2015)
- Winch, Peter (1964): *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona: Paidós, 1994, trad. María José Nicolau y Gloria Llorens
- Winkelman, Michael (1986): “Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis”, *Ethos*, 14(2):174-203
- ____ (1992): *Shamans, Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, Tempe: Arizona State University
- ____ (2002a): “Shamanic universals and evolutionary psychology”, *Journal of Ritual Studies*, 16(2):63-76
- ____ (2002b): “Shamanism and Cognitive Evolution”, *Cambridge Archaeological Journal*, 12(1):71-101
- ____ (2004): “Shamanism as the Original Neurotheology”, *Zygon*, 39(1):193-217
- Wise, Mary Ruth (Ed.) (1998): *Rimaycuna, quechua de Huánuco Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés*, Lima: Instituto Lingüístico de Verano, en <http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp48.pdf> (consultado el 09/04/2012)
- Wood, Matthew (2009): “The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the Sociology of Spirituality Paradigm”, *Social Compass*, 56(2):237-248
- Wright, Pablo G. (1995): “Crónicas de un encuentro shamanico: Alejandro, el 'silbador' y el antropólogo”, en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (Coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, pp.167-186

- Wright, Robin M. (1998): *Cosmos, Self, and History in Baniva Religion: For Those Unborn*, Austin: University of Texas Press
- Wujastyk, Dominik (2003): “The Science of Medicine”, en Flood, Gavin (Ed.) (2003): *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden: Blackwell Publishing, pp.393-409, en <http://wxy.seu.edu.cn/humanities/sociology/htmledit/uploadfile/system/20100512/20100512205812152.pdf> (consultado el 07/08/2012)
- Yamada, Takako (1997): “An Anthropology of Animism and Shamanism”, en Yamada, Takako y Takashi Irimoto (Eds.) (1997): *Circumpolar Animism and Shamanism*, en Sapporo: Hokkaido University Press, pp.315-327
- York, Michael (1995): *The Emerging Network : a Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield
- Young, David E. y Jean-Guy Goulet (1994): “Introduction”, en Young, David E. y Jean-Guy Goulet (Eds.) (1994): *Being Changed by Cross-cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Orchard Park, NY: Broadview Press, pp.7-13
- Yritia, M., Riba J., Ortuño J., Ramírez A., Castillo A. Alfaro Y., de la Torre R., y Barbanoj M.J. (2002): “Determination of N,N-dimethyltryptamine and beta-carboline alkaloids in human plasma following oral administration of Ayahuasca”, *Journal of Chromatography B*, 779(2):271-81
- Zelazo, Philip David, Morris Moscovitch, y Evan Thompson (2007): “Consciousness: An Introduction”, en Zelazo , Philip David, Morris Moscovitch y Evan Thompson (Eds.) (2007): *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 1-3
- Zinberg, Norman Earl (1984): *Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*, New Haven: Yale University Press
- Znamenski, Andrei A. (2007): *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, New York: Oxford University Press
- Zuluaga, G. y C. Amaya (1991): “Uso de purgantes en la medicina tradicional colombiana”, *Interciencia*, 16(6):322-328, 356-361

LA VIDA COMO PROCESO DE SANACIÓN. PRÁCTICAS CHAMÁNICAS DEL ALTO AMAZONAS EN TORNO A LA AYAHUASCA EN ESPAÑA

Santiago López Pavillard

RESUMEN

Introducción

Esta investigación describe y analiza prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno al uso ceremonial de la ayahuasca en España. Los datos proceden del trabajo de campo multisituado que se desarrolla entre agosto de 2008 y agosto de 2014, principalmente en España, y de manera secundaria en Perú.

La descripción de las ceremonias de ayahuasca se centra en la actividad de un conjunto de chamanes, tanto españoles como nativos de las regiones amazónica y andina. Esta actividad se orienta a la sanación de los participantes en las ceremonias, y dicha actividad puede ser analizada como un ejemplo de una racionalidad alternativa a la racionalidad dominante en nuestra sociedad, que se fundamenta en una ontología de tipo dualista. Esta racionalidad alternativa muestra una congruencia entre los medios empleados por los chamanes, y los fines terapéuticos perseguidos.

Se define como chamán aquella persona que tiene capacidad para interactuar con el mundo de los ‘espíritus’, y para mediar entre los ‘espíritus’ y un grupo de personas. El término chamán se emplea en este trabajo como una categoría analítica para el estudio transcultural de la actividad de estas personas, y no como una autodenominación de los informantes.

Objetivos y método

Esta investigación parte de la hipótesis según la cual esta racionalidad alternativa se fundamenta en una episteme coherente, constituida por tres elementos básicos: (a) la

concepción energética o espiritual de la realidad; (b) la agencia espiritual que poseen los chamanes del alto Amazonas, adquirida mediante un proceso de formación específico llamado ‘dieta’; y (c) por el tipo de intencionalidad ética en su interacción y mediación entre los ‘espíritus’ y un grupo humano. Así, el objetivo central de la Tesis es describir y analizar estos tres elementos, y sus resultados terapéuticos.

El método empleado en el trabajo de campo ha sido la observación participante, y dos de sus variantes: la participación colaborativa, y la participación radical. La participación radical es el método seguido para interpretar, describir y analizar el trabajo de los chamanes durante las ceremonias de ayahuasca. Este método se define como el medio para experimentar lo que experimentan los informantes. El empleo del método de participación radical se justifica teóricamente en el llamado giro ontológico, cuyo lema central es ‘tomarse en serio’ a los informantes, y el giro descolonial, que propugna una decolonización del saber, que lleva aparejada una decolonización del ser, provocando su transformación.

Resultados

Para tratar de comprender el sentido que dan los chamanes a su trabajo, y los fundamentos ontológicos sobre los que se sustenta, conduce necesariamente a desarrollar un marco teórico *ad hoc*, que trata de evitar la interpretación simbólica de la interacción del chamán con los ‘espíritus’. Este marco teórico trata de establecer una distinción radical entre religión y espiritualidad, proponiendo un esquema conceptual sobre los siguientes principios: (1) diferenciar creencias (religiosas) de conocimiento (espiritual); (2) establecer las prácticas espirituales como prácticas asimbólicas; (3) desarrollar la noción de ceremonia, y ceremonialismo, como alternativa a la noción de ritual; y (4) distinguir la figura del chamán de la del sacerdote, por ser figuras ontológica y paradigmáticamente diferenciadas.

Para analizar las prácticas chamánicas también se considera necesario establecer una distinción entre las nociones de chamán y chamanismo, introduciendo la noción de

chamanidad para referirse exclusivamente a la dimensión individual, y la de chamanismo para referirse a la dimensión colectiva de la práctica chamánica.

Se plantea, igualmente, la necesidad de establecer un esquema conceptual para analizar las prácticas curanderas de los chamanes que no dependa de una perspectiva biomédica. En este sentido, se propone el empleo de nociones holísticas para analizar fenómenos holísticos. Frente a nociones como las de salud, enfermedad, o procesos de salud/enfermedad, se propone el empleo de nociones como sanación, infortunio o aflicción, y procesos de sanación/aflicción.

En el capítulo 5 se describen las ceremonias de ayahuasca, y en el capítulo 6 se describe una dieta de tabaco que tiene lugar en Iquitos (Perú), que se incluye como una microetnografía para ser empleada como caso extendido en el análisis etnográfico que se lleva a cabo en el capítulo 7.

Conclusiones

Del análisis de la etnografía se concluye que, para los chamanes, la dificultad de su actividad no radica en tener que interactuar con un mundo espiritual invisible, sino en actuar siempre por el bien y para el bien. Los chamanes, así como los ‘espíritus’, ‘fuerzas’, o ‘energías’, pueden clasificarse según los efectos que causan en los participantes de las ceremonias de ayahuasca y, por tanto, pueden describirse como poseedores de una polaridad ética determinada.

Los resultados terapéuticos positivos de las ceremonias de ayahuasca pueden entenderse como un conjunto de procesos graduales e incrementales de sanación/aflicción. Este conjunto de procesos conforman lo que se denomina un metaproceso de espiritualidad, que implica una transformación en la cosmovisión de los participantes.

Por último, se propone una extrapolación del estudio de las prácticas chamánicas del alto Amazonas a diversas prácticas terapéuticas y espirituales asociadas a la Nueva Era, y a las Medicinas Alternativas y Complementarias. En este sentido, se proponen unas bases metaculturales para el estudio de las entidades no-humanas desde una antropología de la espiritualidad, lo que hipotéticamente permitiría lograr una mejor comprensión de las profundas transformaciones en torno a nociones como las de salud y espiritualidad que vive nuestra sociedad.

LIFE AS A HEALING PROCESS. UPPER AMAZON SHAMANIC PRACTICES AROUND THE AYAHUASCA IN SPAIN

Santiago López-Pavillard

ABSTRACT

Introduction

This research describes and analyses Upper Amazon shamanic practices around the ceremonial use of ayahuasca in Spain. The multi-sited fieldwork was done between August 2008 to August 2014, primarily in Spain, and secondarily in Peru.

The description focuses on the activity of a group of shamans, some of Spanish origin and some native to the Amazon and Andean regions, during ayahuasca ceremonies. This activity aims at healing the participants in the ceremonies, and is analysed as an alternative rationality to the dominant rationality in our society based on a dualistic ontology. This alternative rationality shows a congruence between means used by shamans and the intended therapeutic outcome.

Shaman is defined as a person who has the capacity to interact with the world of 'spirits', and to mediate between those 'spirits' and a human group. The term shaman is used in this research as an analytical category for cross-cultural study on the activity of these individuals and not as a self-designation made by themselves, that is no the case.

Objectives and Methods

The research hypothesis is that the shamans alternative rationality is based on a coherent episteme consisting of three basic elements: (a) their energetic or spiritual conception of reality; (b) their spritual agency, that is acquired through a specific

training process called 'diet'; and (c) the ethical intentionality in their interaction and mediation between the 'spirits' and a human group. Thus, the Thesis main objective is the description and analysis of these three elements, and their therapeutic outcome.

The method used in the fieldwork was participant observation and two of its variants: collaborative participation and radical participation. Radical participation is the method used to interpret, describe and analyse the work of shamans during ayahuasca ceremonies. This method is defined as the means to experience what informants are experiencing during ceremonies. The use of radical participation is justified theoretically in two ways: in the so-called ontological turn and its 'taking informants seriously' *leitmotiv*, and the decolonial turn which advocates a decolonization of knowledge that entails a decolonization of the being and, consequently, its transformation.

Results

In order to understand the meaning given by shamans to their practises and the ontological foundations on which those practises are based, it is necessary to develop an *ad hoc* theoretical framework. This framework seeks to avoid the symbolic interpretation of the shaman interaction with 'spirits' and to establish a radical distinction between religion and spirituality. A conceptual framework is proposed based on the following principles: (1) to differentiate between (religious) beliefs and (spiritual) knowledge; (2) to conceive spiritual practises as asymbolic practises; (3) to develop the concepts of ceremony and ceremonialism as an alternative to the concept of ritual; (4) to distinguish the shaman from the priest due to their ontological and paradigmatic differences.

It is also relevant for the analysis of shamanic practices to distinguish between the notions of shaman and shamanism introducing the idea of shamanhood to refer, exclusively, to the individual dimension and to use shamanism when alluding to the collective dimension of shamanic practises.

It is necessary to improve a conceptual framework not dependent on a biomedical perspective in order to analyse the practises of shamanic healing. To this end, this research proposes the use of holistic concepts to analyse holistic phenomena: notions as healing, misfortune or affliction, and healing-affliction processes are preferable to those of health, disease, and health-illness processes.

Ayahwasca ceremonies are described in Chapter 5. A diet of tobacco taking place in Iquitos (Peru) is described in Chapter 6. This diet is included as a microethnography to be also used as an extended case in the analysis of the ethnography in Chapter 7.

Conclusions

The analysis of the ethnography concludes that from the shaman's point of view the difficulty of their activity does not lie in their interaction with an invisible spiritual world, but to act for the good of the participants. Shamans, and 'spirits', 'forces' or 'energies' may be classified according to the effects caused in participants of ayahuasca ceremonies and, therefore, may be described as possessing a certain ethical polarity.

The positive therapeutic outcome of ayahuasca ceremonies may be understood as a set of gradual and incremental healing-affliction processes. Those processes as a whole are called a meta-process of spiritualization which entails a transformation of participant's worldview.

Finally, the research proposes an extrapolation from the study of Upper Amazon shamanic practises to the study of various therapeutic and spiritual practises associated with the New Age and Complementary and Alternative Medicine. Thus, in order to study non-human entities from an Anthropology of Spirituality perspective, the research suggests some meta-cultural basis which would allow a better comprehension of health and spirituality changing values currently operating in our society.

